T.C.
ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

# İLK Şİİ KELÂMCILAR VE GÖRÜŞLERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**Tez Danışmanı**
**Doç. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA**

**Hazırlayan**
**Rıdvan Özdinç**

**Çanakkale-2004**

T.C.
ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

# İLK Şİİ KELÂMCILAR VE GÖRÜŞLERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tez Danışmanı
Doç. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA

Hazırlayan
Rıdvan Özdinç

Çanakkale-2004

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne

Rıdvan ÖZDİNÇ'e ait *"İlk Şiî Kelâmcılar ve Görüşleri"* adlı çalışma, jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan...Doç....Dr....M...Fatih...KESLER..........

Üye...Doç...Dr...M...Ali....BÜYÜKKARA......

Üye....Yrd...Doç...Dr....Mirza....TOKPINAR.......

Üye....Yrd. Doç. Dr. Tevhit AYENGİN..........

Üye...Yrd...Doç....Dr....Muhsin....AKBAŞ........

# ÖZET

Bu çalışma İmamlar Döneminde yaşamış ilk Şiî kelâmcıların hayatlarını, görüşlerini ve bu görüşlerin sonraki dönem Şiî kelâm düşüncesiyle mukayesesini ortaya koymayı hedeflemektedir. Üç bölümden oluşmaktadır:

Birinci bölüm; ilk Şiî kelâmcıların hayatlarının anlatımına ayrılmıştır.

İkinci bölüm; ilk Şiî kelâmcılara nispet edilen görüşlerin ortaya çıkarılmasına hasredilmiştir.

Üçüncü Bölüm; ilk Şiî kelâmcılarla sonraki dönem Şiî kelâm düşüncesinin kabul görmüş kelâmcılarının görüşleri arasında yapılan mukayeseden meydana gelmiştir.

Sonuç bölümünde de araştırmanın bulguları özet halinde sunulmaktadır.

**ABSTRACT**

(The Early Theologians of Shî'a and Their Thoughts)

This thesis firstly aims to identify the lifes and thoughts of early theologians of Shî'a who flourished in the Imams' era. Secondly, it tries to make a brief comparison between these thoughts and the theology of later *mutakallimûn* who gave its last form to the Imamî theology after the Imamî party changed to a sect, the Ithna Ashariyya. The study consists of three chapters.

In the first chapter; the lifes of the early theologians of Shî'a are outlined.

In the second chapter; the theological thoughts attributed to them are investigated.

The third chapter devotes a comparison between the early theological thoughts of Shî'a and the later authorative İmamî theology.

In the Conclusion, there is a summary of the findings of the study.

# İÇİNDEKİLER

# KISALTMALAR

| | |
|---|---|
| a.g.e. | : Adı geçen eser |
| a.g.m. | : Adı geçen makale |
| AÜİFD | : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi |
| b. | : bin |
| C. | : Cilt |
| Çev. | : Çeviren |
| DMBİ | : Da'iretü'l-Ma'arif Buzurg el-İslami |
| DİA | : Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi |
| EI2 | : The Encyclopaedia of Islam, 2nd Edition |
| Hz. | : Hazreti |
| Ö. | : Ölümü |
| s. | : Sayfa |
| s.a.v. | : Sallallahu aleyhi ve selem |
| t.y. | : Basım tarihi yok. |
| y.y. | : Basım yeri yok. |

# ÖNSÖZ

Hayata dair söz söyleme mevkiine geçici olarak gelmiş Aydınlanma Dönemi düşüncelerinin, insanlığa söyleyecek sözlerinin kalmadığının anlaşıldığı yakın dönemde; İslam'ın söyleyeceği çok söz olduğunu düşünenler de, söyleyeceği sözü gürültüye boğmak isteyenler de amaçlarını gerçekleştirmek için ilk olarak onun temellerine inmektedirler.

Bu ilginin yöneldiği en öncelikli dönem, İslam düşüncesinin şekillendiği ve diğer kadim kültürlerle girdiği etkileşimin gerçekleştiği zaman dilimidir. İslam düşünce geleneğinin yaşayan iki büyük kolundan biri olan Şiîliğin oluştuğu ve geçirdiği evrelerin bilinmesi, bu tarihi köklerin ve bugünün anlaşılmasına büyük katkı sağlayacaktır. Biz de, insanlığın Adem'den beri kopmamış bir zincir olduğu bilinciyle, bugünü anlamanın yolunu geçmişin köklerinde aramayı uygun bulduk.

İslam Mezhepler Tarihi ile ilgili bilgiler, biraz da olaylardan ziyade fikirler mecmuasıdır. Bu sebeple, Şii düşüncesinin anlaşılması için bu düşünce çizgisinin ilk evresinin temsilcileri olan ilk Şiî kelâmcıları incelemeye çalıştık.

İlk Şiî kelâmcılar ayrımını İmamlar Dönemi ile sınırlı tuttuk. Bu ayrıma gitmemizde hem yaptığımız ön çalışmada bu isimlere ait farklı görüşlerin varlığı, hem de el-Eş'âri'nin bu isimleri 'öncekiler' olarak nitelemesi belirleyici oldu (Eş'arî: I, 109). Başlığın 'İlk Şiî Kelâmcılar' olarak seçilmesi, bu isimlerin yaşadığı dönemde *İmâmiyye* isminin bir mezhep adı olarak kullanılıp kullanılmadığının tartışmalı olmasından dolayıdır.

İlk bölümde, belirlediğimiz bu kelâmcıların hayatlarını inceledik. İkinci bölümde; kaynaklarda bu isimlere nispet edilen görüşleri ortaya koyduk. Bu incelememizde, kaynaklarda bizzat bu isimlerin 'söyleyen' olarak zikredildiği sözleri kullandık. Bu isimlerin geneline yapılan atıfları delil olarak kullanmadık. Ayrıca Şiî kaynaklarda bu isimlerin ağızlarından İmamlara dayandırılan görüşleri de değerlendirme dışı tuttuk. Bu görüşlerin dönemin farklı düşünceleriyle ilgisi ve karşılaştırılması çalışma dışı tutulmuştur. Bu görüşler, dönemin diğer düşünceleriyle karşılaştırılmamıştır. Görüşlerle ilgili başlıklar, bu isimlerin görüşleri çerçevesinde oluşturulmuştur.

Üçüncü bölümde; İsnâaşeriyye çizgisinin kelâm düşüncesiyle ilk Şiî kelâmcıların görüşlerini karşılaştırdık. Bu karşılaştırmada Şiî kelâm düşüncesini şekillendiren İbn Bâbeveyh'in *Risâletü İ'tikâdâti'l-İmâmiyye*'si, Şeyh Müfîd'in *Tashihu'l- İ'tikâdât*'ı, Şerif Murtazâ'nın *eş-Şâfi fi'l-İmame*'si, Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin *el-İ'tikâdât*'ı ve Nâsiruddin et-Tûsî'nin *er-Risâle fi'l-İmâme*'sini esas aldık.

Özellikle ilk Şiî kelâmcıların hayatlarıyla ilgili tartışmalı tarihlerin çokluğu ve çalışmanın bir bölümünde bu tarihlere sıkça başvurulması sebebiyle dönemin ve ilişkilerin daha net anlaşılması için, çalışmadaki tarihler hicri olarak verilmiştir.

İnsanın kusursuz kabul edilmediği bir geleneğin temsilcileri olarak doğabilecek hataların bağışlanmasını bekliyorum.

Çalışmamın öncesinde ve çalışmam esnasında her türlü yardım ve teşvikini gördüğüm amcalarım Dr. İsmail Özdinç ve Mustafa Özdinç'e, kardeşlerim Ömer ve Ahmed'e, sabrından, teşvikinden ve rehberliğinden dolayı değerli hocam Doç. Dr. Mehmet Ali Büyükkara'ya teşekkür eder, bu çalışmamın bundan sonra yapılacak diğer çalışmalara yardımcı olmasını temenni ederim.

Rıdvan ÖZDİNÇ

Çanakkale,Mayıs-2004

# GİRİŞ

## 1. KELÂMIN DOĞUŞU VE İLK KELÂMCILAR

Sosyal bilimlerde, disiplinlerle ilgili tanım ve sınırlandırma problemleriyle sıkça karşılaşılmaktadır. Aynı karmaşa, orijin hakkında da karşımıza çıkmaktadır. Aidiyet, İslamî ilimlerde, bu tanım ve sınırlandırma problemlerine eklenmiş bir diğer zorluktur. Bunun temelinde Batılı araştırmacıların İslam'a ait olguları, kendi kültürlerine veya diğer kadim kültürlere eklemleme ve kendi kültürlerini, İslam'a ait olgulara kaynaklık ettirme kaygıları ağır basmaktadır.

İslam kültüründe var olan genel kabule göre kelâm; Allah'ın zâtından, sıfatlarından, birliğinden ve bu ilahın kullarıyla olan ilişkilerinin yansımalarından bahseden ilimdir.[1] Bir nevi, İslam teolojisi ve bu teolojinin müdafaası şeklindedir. Bütün kanaatler bu yönde değildir. Mesela Ess, kelâmı teolojiden ibaret saymayarak kelâmla kastedilen şeyin kendisiyle teolojinin yapıldığı diyalektik ve bu diyalektik çerçevesinde oluşmuş literatür olduğunu kabul etmektedir.[2] Tritton ise; kelâmın, ilk olarak kader mevzuu etrafında ortaya çıkmaya başladığını ve Hıristiyanlığın etkisinin varlığının bu süreci hızlandırmış olabileceğini öne sürmektedir.[3]

Kelâm ilminin tariflerinin şekline bağlı olarak kelâmın doğuş zamanı da farklılaşmaktadır. Kelâmı, sonraki dönem sistematikleştirilmiş kelâm konularının ortaya çıkışı ve tartışılması ile başlatırsak, kelâm Peygamberimizin vefatından daha elli yıl geçmeden ortaya çıkmıştı.

---

[1] Tarifler konusunda detaylı bilgi için bkz: TOPALOĞLU, Bekir: Kelâm İlmi, İstanbul-1981, s.47-50.
[2] ESS, Josef Van (Çev. Doç.Dr.Şaban Ali DÜZGÜN): "İslam Kelâmının Başlangıcı", AÜİFD, sayı:41, s.415.
[3] TRİTTON, A.S. (Çev. Prof.Dr.Mehmet DAĞ):İslam Kelâmı, AÜİF Yayınları, Ankara-1983, s.57.

Her daim bir işte olan tanrı anlayışına sahip İslam inancının hayatla iç içeliği, doğası itibariyle bu tanrının yaratmasının ve müdahalesinin nasıllığı sorularını gündeme getirecekti. Kelâm içerisinde değerlendirilen hususlar, tam da bu ilişkilerin sorgulandığı meselelerdir. Hz. Ali'nin hilafeti sonrası cereyan eden hadiselerin vukuu, sâlim ve sıradan bir müslümanın izahında zorlandığı bir durum ortaya çıkarmıştı. Bu durum, kelâmi spekülasyonların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Diğer taraftan Mekke ve Medine döneminde sağlıklı bir oluşum dönemi geçiren İslam düşüncesi, yeni fetihlerle beraber teolojisi, metodolojisi ve diyalektiği olan kadim kültürlerle temas etmiş ve bu temas, teolojik bir mücadeleyi de beraberinde getirmiştir. Kelâm bu etkileşim sonucu ortaya çıkmasa da bu temastan ivme kazanmıştır.

Kelâm, Ess'in iddia ettiği gibi bir diyalektik ve bu diyalektik çerçevesinde oluşmuş literatürün adı ise; Ess, bu dönemin başlangıcını hicri ilk asra kadar geriye götürmektedir. Kelâm konularının gelişmesini Emevi halifesi Abdülmelik'in politikalarına bağlamaktadır.[4] Kelâmın doğuşu ile ilgili diğer bir kanaat de Hasanu'l-Basrî'nin mescidinde cereyan eden bir hadise sonrası Mu'tezile'nin kurucusu Vâsıl b. Atâ'nın, hocası Hasanu'l-Basrî'ye karşı çıkarak ondan ayrılıp mezhebini kurmasıdır.[5] Bu hipotez, İslam kelâmcıları tarafından genel olarak paylaşılan bir kanaattir. Kelâmı, Yunan kültürünün ve Hristiyan etkisinin sonucu ortaya çıkmış bir bilim olarak görme arzusunda olan Watt; kelâmın, bir ilim olarak Abbâsi halifesi Hârun Reşid'in hilafeti zamanında esaslı bir şekilde tespit edildiği kanaatindedir.[6]

İslam kelâmının ilk konuları, hicri ilk asrın ortalarında cereyan eden siyasi hadiselerin tesiri ile tartışılmaya başlanmıştır. Aynı dönemde karşılaşılan ve etkileşilen yabancı kültürler, kelâma olan ilgiyi artırmış ve kelâm için itici güç olmuştur. Fakat kelâm, dışa dönük bir reddiyeden çok Müslümanların aralarında meydana gelen sorunların ve zihinlerinde meydana gelen soruların cevabı şeklinde gelişmiştir. Kelâmın içe dönüklüğü, daha ilk dönemden itibaren meydana

---

[4] Ess : a.g.m., s.414. Ess'in bu makalesi hem kelâmın tanımı hem de doğuşu ile ilgili farklı tezler içermektedir.
[5] Topaloğlu: a.g.e., s.22.
[6] WATT, M. (Çev. Prof.Dr.Ethem Ruhi FIĞLALI): İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, Birleşik Yayıncılık, İstanbul-1998, s.230. Ayrıca kelâmın kökeniyle ile ilgili olarak bkz: a.g.e., s.226-30.

gelen fikri ayrılıklar neticesinde ortaya çıkmış itikadi yapılanmalardır. Müslüman düşünürlerin kabul ettiği Mu'tezile'nin doğuşuyla kelâmın doğuşunu eş zamanlı sayma eğilimi, çok sağlıklı görülmemektedir. Fikri ayrılıkların daha önce var olduğu bilinmekteydi ve özellikle kaderle ilgili mevzular Müslümanlar arasında konuşulmaktaydı.

Kelâmın ne olduğu ve ne zaman başladığı ile ilgili kesin olarak kabul edilmiş sonuçlar bulunmadığı için ilk kelâmcıların kimler olduğu hakkında farklı isimler zikredilmektedir.

İlk kelâmcılar olarak bilinen isimlerin başında Câd b. Dirhem (ö.118) gelmektedir. Câd'ın Allah'ın sıfatlarını inkar ettiği söylenmektedir. Câd'ın bu görüşlerini geliştiren ve kendi adına bir mezhep izafe edilen Cehm b. Safvân (ö.128) da ilk kelâmcılardandır. Hasanu'l-Basrî (ö.110) de kelâm açısından öncelikle zikredilebilecek bir isimdir. O, daha sonra Ehl-i Sünnet kelâmının iki büyük kolundan biri olan Eş'arîlik düşüncesinin üzerine oturduğu fikri zemini ortaya koyan bir düşünürdür ve aynı zamanda Mu'tezile'nin kurucusu Vâsıl b. Atâ'nın hocasıdır. Hasanu'l-Basrî'yi kelâmcı saymayan ve kelâmı Mu'tezile'yle başlatan kimselere göre ilk kelâmcılar Vâsıl b. Atâ (ö.131) ve onunla birlikte Mu'tezile'yi kurduğu kabul edilen Amr b. Ubeyd (ö.144)'dir. Herhangi bir kelâmî mezhebin kurucusu olmamasına rağmen Hanefî mezhebinin kurucusu, Mürcie'ye kaynaklık ettiği düşünülen ve Ehl-i Sünnet'in diğer kolu Maturidîlik'in fikri temellerinin dayandığı önemli bir düşünür olan Ebû Hanife Numan b. Sabit (ö.150) de ilk kelâmcılar arasındadır.

Sadece kelâmla uğraşmasa da kelâm hakkında görüşler belirten ve talebeler yetiştiren Ca'fer Sâdık (ö.150) da ilk kelâmcılar arasında sayılabilir. Onun talebelerinden Hişâm b. Hakem ise, Watt tarafından Müslümanlar arasında kelâmın ilk mümessillerinden biri sayılır. O, bir diğer isim olarak da Dırar b. Amr'ı (ö.184 veya 205) zikretmektedir.[7] Mu'tezili kelâmı'nın iki büyük ve önemli ismi Ebû Huzeyl el-Allaf (ö.225 veya 235) ile Nazzâm (ö.221) da ilk kelâmcılar arsında zikredilebilir.

---

[7] Watt: a.g.e., s.230.

## 2. ŞÎA

Kelâmın tanımı ve kelâm ilminin başlangıcı ile ilgili zihni karışıklık, aynı şekilde Şîa'nın tanımı ve kullanımı ile ilgili problemlerde tekrar karşımıza çıkmaktadır.

*Şîa* kelimesinin kastının ve kullanımının sınırlarında başlayan tartışmalar, kelimenin kullanım zamanı ve evrimleşme süreci hakkında yapılan değerlendirmelerle devam etmektedir. Kelimenin kullanımı, zaman ve mekan unsurlarından bağımsız olmamıştır.[8] Bu tartışmaların dışında kalarak, öne sürülen fikirleri ana hatlarıyla belirtmeye çalışacağız.

Şîa kelimesi, genelde bir kişinin destekçileri olan topluluğu ifade için kullanılır. Bu manada kelime, daha hilafet meselesinin ilk tecrübesinden itibaren Ali b. Ebi Talib'in ilk halife olması gerektiğini iddia eden kişiler için kullanılmaya başlanmıştır. Kelimenin sınırları zamanla genişlemiş ve Hz. Ali'nin imametinden ulûhiyetine kadar onunla ilgili iddiası olan kimseleri tanımlamada kullanılmıştır. "Şîa olarak isimlendirilen tüm toplulukların tek ortak paydası Hz. Ali'dir" denilse bu abartılı bir ifade olmaz.

Şîa'nın ortaya çıkmasıyla mezhepleşmesi arasında var olan zamanın başlangıcı ve süresi hakkında kabul edilmiş ortak bir kanaat yoktur. Süreci belirlemede, süreyi tayin edenlerin kendi düşünceleri etkili olmuştur. Özellikle Şiîler, kökenlerini Hz. Peygamber dönemine dayandırmada isteklidirler.[9] Bu, imamiyet düşüncesinin dayanakları açısından beklenebilir bir çabadır. Şiîler, tarihlerini bu çabanın neticesinde yeniden yazmakla ve kurgulamakla suçlanmaktadırlar. Şiîliğin ortaya çıkışıyla ilgili ilk faraziyelerden birisi Sakîfe hadisesidir.[10] Burada Hz. Ali'yle hareket edenler için *Şîa* tabiri kullanılmıştır. Diğer bir faraziyeye göre Hz. Osman dönemindeki karışıklar esnasında Abdullah

---

[8] *Şîa* kelimesinin anlamı ve kelimenin tarihi süreç içindeki anlam değişiklikleri için bkz: Fığlalı: "Şiîliğin Doğuşu ve Gelişmesi",[Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu, İstanbul-1993] içinde s.33-6; Topaloğlu: a.g.e., s.189-91; ONAT, Hasan: "Şiîliğin Doğuşu Meselesi", AÜİFD, sayı: 36, 1997, s.79-81; Watt: a.g.e., s.45-6; EL-HUDEYRÎ, Zeynep Mahmud: Dirasetü Felsefiye li Ba'di'l Fırakı'ş-Şîa, Kahire-1986, s.9; UKAYLİ, M. Raşid: eş-Şîa, Amman-1980, s.55-6.

[9] TABATABAİ (Yayına Hazırlayan: Bahri Akyol): İslamda Şîa, İslami Kültür ve İlişkiler Merkezi, İstanbul-1998, s.29-32.

[10] Beni Saide Hadisesi de denilen olay ve değerlendirmeler için bkz: AKBULUT, Ahmet: Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkisi, İstanbul-1992, s.55-89.

b. Sebe' ve ona uyanlar, "İlk Şiîler"dir. Hz. Ali'nin hilafeti döneminde cereyan eden hadiselerde, Hz. Ali'nin taraftarları, Şîa'nın doğuşunu başlatan kişiler kabul edilmektedir.[11] Diğer taraftan Kerbela hadisesi sonrası meydana gelen "Tevvâbûn hareketi" ve Muhtar es-Sakafî'nin (ö.67) Kûfe'de başlattığı hareketler, bazı araştırmacılar tarafından Şiîliğin dini karakterli bir fırka olarak ortaya çıkmasının sebebi kabul edilmektedir. Emeviler döneminde meydana gelen Şiî karakterli isyanlar, hicri 2. asrın başlarında Şiîliğin İslam bünyesi içinde farklı bir yapı olarak yer aldığını kanıtlamaktadır.[12]

Şiîliği ne olarak anladığımız, Şiîliğin doğuşunu ve mezhepleşmesini belirlememize büyük katkıda bulunacaktır. Eğer Şiîlik, Hz. Ali'nin Peygamber (s.a.v.)'den sonra halife olduğunun iddia edilmesi ise, Şiîliğin pekala ilk halife seçimi esnasında ortaya çıkmaya başladığı varsayılabilir. Ali soyu, İslam siyasi tarihinin bu ilk döneminde gerek iktidar gerek muhalefet zemininde siyasi bir aktör olarak her zaman var olmuştur. Eğer Şiîliği, belirli dini-siyasi kavramlar etrafında bütünleşmiş kimseler topluluğu olarak kabul edersek; bu yapının oluşum tarihini en erken Kerbela sonrası meydana gelen olay ve fikirlerde bulabiliriz. Bununla beraber, bu dini-siyasi kavramların hicri 121 de isyan eden Zeyd b. Ali'nin isyanı esnasında kullanıldığı, bir tarihi hakikat olarak ortadadır.[13]

Şiîliğin ortaya çıkış sürecinin Hz. Hüseyin'in Kerbela'da maruz kaldığı cürümün doğurduğu duygusal tepkinin yansımalarıyla başladığını ve gelişmesinin, siyasi ortamın şartlarının etkisiyle yakından ilişkili olduğunu söyleyebiliriz. Watt, daha çok bu olayları 'İlk Şiî Olaylar' olarak niteleme eğilimindedir.[14]

Hz. Peygamber'in hayatında, ilk halife seçiminin yapıldığı zamanlarda ve diğer hilafet seçimlerinde Hz. Ali'nin ismi, her zaman için bazı kimseler tarafından öne çıkarılmıştır; ama bu, genel olarak kabul edildiği manada Şiîlik değildir. Hz. Ali'nin hilafeti esnasında ve her iki oğlunun hayatta olduğu zamanlarda da dini-siyasi kavramların desteklediği bir cemaat yapısını andıracak bir oluşum yoktur. Onlara duyulan bu ilginin en önemli sebebi, Şiîlerin de en

---

[11] EBÛ ZEHRA, M. (Çev.Sıbğatullah KAYA): İslam'da Siyasi, İtikadi ve Fıkhî Mezhepler Tarihi, İstanbul-1996, s.43-4.
[12] KUTLUAY, Yaşar: İslamiyette İtikadi Mezheplerin Doğuşu, Ankara-1959, s.77-8; SUBHİ, Ahmed Mahmud: Fi İlmi Kelâm, Beyrut-1991, C.3, s.17-26; Ukayli: a.g.e., s.56-63.
[13] Fığlalı: İmâmiyye Şîası, İstanbul-1984, s.155-6.
[14] Watt: a.g.e., s.45.

önemli argümanlarından olan *neseb* yakınlığıdır. Bu ilginin Hz. Ali'nin diğer oğlu Muhammed el-Hanefiyye (ö.81) için de var olduğunu söyleyebiliriz. Tevvâbûn hareketi ise daha çok Kerbela'da Hz. Hüseyin'in şehit edilmesi karşısında tevbe ve pişmanlığın ifade edildiği bir çıkıştır.[15] Fakat Muhtar es-Sakafî'nin Kûfe'de Muhammed el-Hanefiyye adına giriştiği isyan, Ebû Mansûr'un isyanı ve isyanlar sürecinde yaşanan gelişmeler ilk Şiî fikirlerin ortaya çıkmaya başladığının kanıtıdır. Daha sonra Şîa düşüncesinde kabul görecek kavramlar ilk kez bu hadiseler çerçevesinde ortaya çıkmıştır.[16] Zeyd isyanında, taraflar birbirlerinin Şiî fikirlerini beğenmedikleri için ilk kavramsal temelli ayrılık ortaya çıkmış,[17] 121'den sonra bu fikirler, olgunlaşma sürecine girmiştir. Bu dönem sonrasında, bu kavramların kullanıldığı Ehl-i Beyt içi iktidar tartışmaları da meydana gelmiştir.[18] Fakat bu hadiseler çerçevesinde *tevellâ, teberrâ, mehdilik, gaybet, rec'at* gibi kavramlar da günün siyasi fotoğrafının içinde yer almıştır. Bir taraftan siyasi arenada mücadele edilirken diğer taraftan da siyasi pozisyonu güçlendirmek için önceki dönemlerde siyasi içerikli olarak kullanılan kavramlara dini deliller bulunmaya başlanılmıştır. Abbâsi iktidarından da beklediğini bulamayan Şiî kitleler, imametin kim üzerinden devam ettiği konusunda farklı fikirlere sahip olmuşlardır. Muhammed b. el-Hanefiyye'nin imametini iddia eden kimseler, Keysâniyye'nin öncülleridir. Bazı gruplar imameti Hüseynî aileden bazıları da Hasenî aileden devam ettirmişlerdir. Bu grupların dışında kendilerinin imam olduğunu iddia edenlerin etrafında oluşan gruplar da Şîa içinde değerlendirilmektedir.

Zeyd b. Ali'nin ve oğlu Yahya'nın isyanlarından sonra farklı bir imamet anlayışına sahip ayrı bir Şiî fırka ortaya çıkar. *Mefdûl*ün imametini kabul eden Zeydiyye, daha sonra Cârûdiyye, Süleymaniyye, Betriyye gibi fırkalara ayrılır. Zeydiler daha sonra Abbâsi hilafetinin zayıfladığı bir dönemde Taberistan ve Yemen'de iki ayrı devlet kurarlar.[19]

---

[15] Onat: Emeviler Devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği, Ankara-1993, s.62.
[16] Fığlalı: İmâmiyye Şîası, s.141-3; Onat: a.g.e., s.141-2.
[17] Fığlalı: Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri, Ankara-1998, s.124-5.
[18] BÜYÜKKARA, Mehmet Ali: İmamet Mücadelesi ve Haşimoğulları, İstanbul-1999, s.22-8.
[19] Fığlalı: Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri, s.124-5; Ahmed Emin: Duha'l-İslam, Beyrut, 1936, C.3, s.271-2.

Ca'fer Sâdık'ın büyük oğlu İsmail'in imam olması gerektiğini düşünenler, İsmâiliyye olarak adlandırılan bir fırka olarak ana bünyeden ayrılan diğer önemli bir grup olmuşlardır. Bâtinî fikirlere sahip olan İsmâililer, Fatimî devletinin de kurucularıdır. Fırka çok daha sonraları Mustalî ve Nizarî olarak iki büyük kola ayrılmıştır.[20]

Özellikle daha ilk siyasi olaylarda mevcut olan Ali'nin hilafeti inancı, dönemlerin siyasi hareketliliği içinde Hz. Ali'nin liyakati ve vesayeti şeklinde gelişme göstermiş ve Kerbela tecrübesinin getirdiği duygusal kırıklık sonucu oluşan ve askeri mücadeleler çerçevesinde ortaya çıkan siyasi orijinli kavramlar için dini argümanlar geliştirilmiş, bu da Şiîliğin siyaset sahnesinden itikat sahasına girmesine vesile olmuştur. Şîa irili ufaklı bir çok gruba ayrılmış ve bu gruplar üç ana mezhep içinde değerlendirilmiştir. Bu kadar çok grubun varlığının bir sebebi de uzun dönem muhalefet olarak kalmış bir harekete duyulan ilgi, genelde aşırı uçların ilgi duyması olmuştur. Bu aşırılıklar da farklılaşmaya en müsait yapıları oluşturmuşlardır.

## 3. İMÂMİYYE

İmam merkezli bir yapı ve inanış şekli olan İmâmiyye mezhebinin ortaya çıkış zamanını tespit etmek güçtür. Zira imamet meselesi, temel itibariyle Hz. Peygamberin sağlığına dayandırılır. İsnâaşeriyye olarak da adlandırılan mezhebin kökeni ile ilgili Şiîlerin, tarihi geriye doğru tekrardan yazmaları, kendilerini dini köken olarak Hz. Peygamber'e dayandırmalarına neden olmuştur.[21]

İmami inancına göre Hz. Ali, *efdalü'n-nâs* olarak Peygamberimizin tayiniyle onun halifesidir. Onun tayini Peygamberimiz tarafından *Gadîr-i Hum*

---

[20] Fığlalı: Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri, s.130-1.
[21] Onat: a.g.m., s.81-2.

denilen yerde yapılmış ve bu mesele ümmetin seçimine bırakılmamıştır.[22] Onun hakkını gasp eden Ebû Bekir, Ömer ve Osman'dan teberri etmek gerekir. Hz. Ali, geç de olsa hilafete gelmiş; fakat hilafeti boyunca önce sahabenin ileri gelenlerinin öncülüğünde kurulan bir orduyla Cemel Savaşı'nda, daha sonra da Şam Valisi ve Hz. Osman'ın kanını talep eden Muaviye ile Sıffın Savaşı'nda karşı karşıya gelmiştir. Yapılan savaş sonucunda, İslam dünyasında bitmez tükenmez mücadelelere yol açan Hakem Olayı meydana gelmiş ve Hz. Ali, yaşanan siyasi karışıklıklar içinde bir suikasta kurban gitmiş ve şehit olmuştur. Hz. Ali'den sonra yerine oğlu Hasan geçmiş; fakat o, Muaviye ile anlaşarak hilafeti ona devretmiştir. Hasan'dan sonra da Hz. Ali'nin diğer oğlu Hüseyin imamete geçmiştir. Hüseyin, Muaviye'nin oğlu Yezid'le giriştiği mücadele sonucunda Kerbela'da şehit edilmiş ve ailesinin bir çoğu da beraberinde şehit düşmüştür. Hüseyin'den sonra imamet Hüseyin'in soyundan devam etmiştir. Hüseyin'in Kerbela'da şehid edilmesinden sonra onun yerine, sağ kalan tek oğlu *Zeynü'l-Âbidîn* lakaplı Ali b. Hüseyin (ö.95) imamete geçmiştir. Ali b. Hüseyin aktif siyasetten uzak ve gözetim altında yaşamıştır. Ondan sonra oğlu Muhammed Bâkır (ö.114), sonra da Ca'fer Sâdık (ö.148) imamete geçmiştir. Ca'fer Sâdık uzun dönem imamette kalmış ve Şiî doktrinin oluşmasına çok büyük katkı sağlamıştır. Ca'fer Sâdık hayatta iken büyük oğlu İsmail'in imam olacağını iddia edenler çıkmışsa da, İsmail, Ca'fer Sâdık daha hayatta iken vefat etmiştir. Yine de onun imametini iddia edenler çıkmış ve onlar İsmâîliyye olarak ana bünyeden ayrılmışlardır. Ca'fer Sâdık'ın vefatından sonra, ona tabi olanlar, büyük oğlu Abdullah el-Eftah'ı (ö.149) imam seçmişlerdir. Fakat ilk Şiî kelâmcıların da içinde bulunduğu bir grup el-Eftah'ın imametini onaylamayarak Sâdık'ın diğer oğlu Musa Kâzım'a biat etmişlerdir. El-Eftah'ın kısa süre sonra vefat etmesinden sonra cemaat, Musa Kâzım'a yönelmiştir. Musa Kâzım, Abbâsilerin kontrolü altında bir hayat sürmüş ve 183 yılında vefat etmiştir. Onun vefatı üzerine cemaat iki gruba ayrılır. Vâkıfiyye, imameti Musa Kâzım'da sona erdirmektedir. Diğer bir grup da imametin Musa Kâzım'dan sonra Ali er-Rızâ (ö.203) ile devam ettiğini iddia etmiştir. Kat'iyye olarak isimlendirilen bu grup, bugünkü

---

[22] Onat: a.g.m., s.83-4; Fığlalı: İmâmiyye Şîası,s.212-3.

İmâmiyye'nin dayandığı gruptur. Ali er-Rızâ'dan sonra imamete, Muhammed et-Tâkî (ö.220), sonra Ali en- Nakî (ö.254), sonra da Hasan el- Askerî (ö.260) geçmiştir.[23]

Hasan el-Askerî, 260 yılında vefat etmeden önce on ikinci imam kabul edilen oğlu Muhammed el- Mehdî, 255 yılında dünyaya gelmiş ve 260'ta babasının vefatı üzerine, Şiîlere göre, evlerinin önünden kaybolmuş ve gizlenmiştir. Kıyamete yakın zuhûr edecek ve dünyayı adaletle dolduracak olan bu İmam'ın gaybete gittiğine inanılır.[24] İmâmiyye, imamsız kalmaya hazır olmadığı için gaybet doktrinini öne sürer. Gaybet ikiye ayrılır. Birinci; *Gaybet-i Suğrâ* (küçük gaybet) olarak isimlendirilen ve 260-328 yılları arasında süren Sefirler Dönemi'dir. Bu süre zarfında, Ebû Amr Osman b. Said, Ebû Ca'fer Muhammed b. Osman (ö.305), Hüseyin b. Rûh (ö.326) ve Ali b. Muhammed (ö.328) sırasıyla, gizlenmiş olan imamla cemaat arasında sırasıyla elçilik görevi yapmıştır. İmamî cemaatin ihtiyaçlarını ve müşküllerini gideren İmam, dördüncü sefir Ali b. Muhammed'in vefatına yakın, bundan sonra doğrudan hiç kimse ile irtibat kurmayacağını açıklayarak Allah, zuhûruna izin verinceye kadar gaybette kalacağını bildirmiştir. Bu gaybet dönemini Şiîler, *Gaybet-i Kübra* (büyük gaybet) olarak adlandırırlar. İmam Muhammed el-Mehdi, kıyamete yakın zuhûr edecek ve zulümle dolmuş yeryüzünü adaletle dolduracaktır.[25]

Bizce ilk olarak, Hz. Ali'nin imametinden ziyade, hilafeti ön plana çıkarılmıştır. Daha sonra Hz. Ali'nin hilafet hakkı hakkında konuşanlar bunu nass ve tayin olarak değil liyakat olarak savunmuşlardır. Hz. Hasan'ın hilafet iddiasından vazgeçmesi esnasında ve Hz. Hüseyin'in şahâdetine varan hadiselerde de sonraki dönemin kavramlarına rastlamak mümkün değildir. İmâmiyye'nin ortaya çıkışını Ca'fer Sâdık zamanından başlatanlar vardır. Bu yaklaşım Ca'fer Sâdık'ın imamet düşüncesine yaptığı katkılardan hareketle benimsenmiş olmalıdır. İmâmiyye, Şiîliğin ana çizgisinin günümüze ulaşmış şeklidir. Fığlalı, İmâmiyye'yi on ikinci imamın gaybetinden sonra ortaya çıkmış kabul

---

[23] Fığlalı: İmâmiyye Şîası, s.159-73.
[24] Fığlalı: İmâmiyye Şîası, s.174.
[25] Fığlalı: İmâmiyye Şîası, s.174-9.

etmektedir.[26] On ikinci İmam'ın gaybeti, İmâmiyye'nin en belirgin özelliğidir. Zaten bu nedenle, mezhebe İsnâaşeriyye de denilmiştir.

İmamî düşünce, Kerbela sonrası siyasi ortamın tesiriyle şekillenmeye başlamış olan kavram dünyası temellerinde gelişmiştir. İmam Ca'fer Sâdık'ın uzun imameti boyunca, İmamî cemaatin kavramları daha da kökleşmiştir. İmam Ca'fer Sâdık'ın vefatıyla ortaya çıkan imam krizi, Ca'fer Sâdık'ın talebelerinin etkin rol aldığı bir sürecin başlangıcına da vesile olmuştur. Ca'fer Sâdık'ın talebeleri imam seçiminde üstlendikleri rolü, imamî düşüncenin şekillenmesinde de üstlenmişlerdir. Bu dönem düşünce tarzının hem genel İslam düşüncesine hem mezhepleşme sonrası İmamî düşüncenin genel yapısından farklı bir karakterde olduğu aşikardır. Bu dönemin Mu'tezile kelâmına muhalif yapısı, yine mezhepleşme sonrası döneme muhalif bir karakter arz eder.

Gaybetler dönemine kadar bu aykırı düşünüş tarzı devam etti. Gaybetler sonrası dönemin başlangıcında, İmam'ın yokluğunda ortaya çıkan liderlik ve dini hayatın düzenleyicisi eksikliği, hadisçilerin Şîa üzerinde daha etkili olmasına yol açmıştır. İmamlardan gelen rivayetlerle şekillendirilen kelâmı belirleyici etken, Şiî hadis olmuştur. Bu da Kum merkezli hadisçilerin, Şiî kelâm modeli oluşturma çabaları sonucunu doğurmuştur. İlk dönem kelâmcılar tarafından dile getirilen kelâmî spekülasyonlar, Kumlu muhaddislerce tashihe tabi tutulmuştur. Bu karşı çıkışın en önemli temsilcisi el-Küleyni'dir.[27] Bu dönem sonrasında Şiî kelâmı, kendisini bambaşka bir çehreye büründürecek Mu'tezile kelâmıyla yakın ilişkiye girmeye başlamıştır. Bu ilişkilerin, ilk olarak ünlü Nevbahtî ailesinin iki üyesi tarafından başlatıldığı kabul edilmektedir.[28] Büveyhîlerin 334-447 yılları arasında süren iktidarları boyunca elde ettikleri özgürlük ortamında Şiî düşüncesinin merkezi, önce Rey'e sonra da Bağdad'a taşınmıştır. Kuleyni'den sonra İbn Bâbeveyh'in (ö.381) muhaddis kimliğine rağmen Şiî kelâmı üzerindeki etkisi, Nevbahtî ailesiyle başlayan Mu'tezili etkiyi kırmaya yetmemiş ve daha sonra talebesi Şeyh Müfîd (ö.413) tarafından Şiî kelâmı, Mu'tezile etkisine açılmıştır.

---

[26] Fığlalı: İmâmiyye Şîası, s.173.
[27] HOWARD (Çev. M. Ali BÜYÜKKARA): "Şiî Kelâm Edebiyatı", Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi, sayı:22-24, 1999, s.214-20.
[28] HOWARD: a.g.m., s.220; UYAR, Mazlum: Ahbârilik, İstanbul-2000, s.91-2; Uyar: "Gaybet Sonrası Şiî Kelâmının Teşekkülü ve Mu'tezile", İslamiyât, sayı:32, Temmuz-Eylül-1999, s.160-3.

Hocası İbn Bâbeveyh'e şiddetle muhalefet eden Müfîd'den sonra, öğrencisi Şerif Murtaza (ö.436) ön plana çıkmaktadır. Akla daha fazla önem veren Murtaza, hocası Müfîd'in görüşlerini daha da ilerletmiştir. Murtaza'nın vefatı üzerine Müfîd'in bir başka öğrencisi Ebu Ca'fer et-Tûsî (ö.460) Şiî kelâmının seçkin simasıdır. Muhaddis kimliği de bulunan et-Tûsî döneminde Şiî kelâmı, Murtaza'nın akli yöntemini devam ettirmiştir.[29]

Bu dönem, hem İlk Şiî kelâmcıların aykırı fikirlerinden, hem de İmamlardan gelen kabul edilemez rivayetlerin etkisindeki muhaddisler tarafından benimsenmiş kelâm düşüncesinden Şîa kelâmı'nın belli ölçülerde temizlendiği bir dönemdir. Böylece Şiî kelâmı, Mu'tezili kelâmın etkisine girmiş ve bu sayede rivayet merkezli değil de akıl merkezli bir kelâm anlayışı ortaya çıkmıştır.

## 4. İLK ŞİÎ KELÂMCILAR HAKKINDA BİLGİ VEREN KAYNAKLAR

### 4.1. Tarih ve Ricâl Kitapları:

**EL-KEŞŞÎ,** Ebû Muhammed Amr b. Ömer (ö.340/951 civarı), *İhtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl*: İlk Şiî kelâmcıların hayatları hakkında en kapsamlı bilgiyi bu eserde bulmaktayız. Sadece tarihi bilgilerden ziyade onların görüşleri hakkında da bilgiler bulunmaktadır. Şiî olan müellifin diğer kaynaklarda olmayan ve Şiîlerin hoş karşılamadığı rivayetlerle tarihi malzemeyi naklettiği görülmektedir. Kitap bu yönüyle oldukça ilgi çekici malumata sahiptir.

**EN-NECÂŞÎ,** Ebû'l-Abbas Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Abbas el-Esedî (ö.450/1058-9), *Ricâlu'n-Necâşî*: Bu eserde ilk Şiî kelâmcıların hayatları hakkında özet bilgiler bulunmaktadır. Ayrıca kitapta onların eserleri hakkında da bilgiler verilmektedir. Şiî olan müellifin, mezhebine uygun olan bir biçimde kitabını yazdığı göz önünde bulundurulmalıdır.

---

[29] Howard: a.g.m., s.220-5; Uyar: a.g.e., 95-7.

**İBNÜ'N-NEDİM,** Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak (ö.6./10. yüzyılın son yarısı), *el-Fihrist*: Müellif, kelamcılar hakkında kısa bilgiler vermektedir ve eseri olan kimselerden bahsetmektedir.

**ET-TÛSÎ,** Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan (ö.460/1067), *Fihrist*: Daha çok eser isimleriyle yetinilmiştir. Müellif Şiî'dir.

**EL-MECLİSÎ,** Muhammed el-Bâkır b. Muhammed el-İsfehânî (ö.1111/1700), *Bihârü'l-Envâr*: Ansiklopedik bir eserdir. Şiî olan müellif, geçmiş kaynaklardaki bütün rivayetleri bir araya getirmiştir. Onlardan bahseden Şiî rivayetlerin bir çoğunu bu eserde bulmaktayız.

**HÛİ,** Ebû'l-Kâsım el-Mûsevî (ö.1992), *Mu'cemu Ricâli Hadis*: Çağdaş bir Şii olan müellif, önceki kaynakların aktardığı biyografik bilgileri bir araya toplamıştır.

**4.2. Fırak ve Kelâm Kitapları:**

**İBN RÂVENDİ,** Ebû Hüseyin Ahmed b. Yahya b. İshak (ö.297/910), *Kitâbu Fadihatu'l-Mu'tezile*: Bir dönem Şiî olan müellif, Mu'tezile'ye reddiye yazarken yer yer Hişâm b. Hakem'in delillerini kullanmış ve onu savunmuştur. Daha çok ilim sıfatı ile ilgili meseleleri ele almıştır.

**EL-HAYYAT,** Ebû'l-Huseyn Abdurrahman b. Muhammed b. Osman (ö.300/913), *Kitâbu'l-İntisâr*: Mu'tezili olan müellif özellikle Mu'tezili olan kelâmcılarla yapılan münazaralarda ilk Şiî kelâmcıların hep mağlup olduğunu öne sürmektedir. Bu da onun objektifliğine gölge düşürmektedir.

**EL-KULEYNÎ,** Ebû Ca'fer Muhammed b. Yakub er-Râzî (ö.329/941), *el-Usûl mine'l-Kâfî*: İmamî olan yazarın, eserine ilk Şiî kelâmcıların aykırı fikirlerini almadığı yönünde eleştiriler vardır. Onlara ait görüşlere, eserin farklı yerlerinde rastlamak mümkündür.

**İBN BÂBEVEYH,** es-Sadûk Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali el-Kummî (ö.381/991-2) *Tevhîd*: Onlara atfedilen görüşlerin bazıları desteklenerek nakledilmiştir

**EL-MÜFÎD,** Muhammed b. Muhammed b. Nu'man el-Bağdâdî (ö.413/1022), *Fusûlü'l-Muhtâra*: İmamî olan müellifin eserlerinin farklı

yerlerinde onlara ait görüşler yer almaktadır. Onların muarızlarıyla yaptıkları tartışmalar aktarılır ve bu tartışmaları onlar kazanır.

**EL-MALATİ,** Muhammed b. Ahmed (ö.377/987-8), *et-Tenbih ve'r-Redd ale'l-Ehva ve'l-Bida*: Sünni olan müellifin konulara yaklaşımı oldukça yargılayıcıdır. Reddiye olarak yazılan eserdeki ilk Şiî kelâmcılara ait görüşler dikkatle ele alınmalıdır.

**EL-EŞ'ARÎ,** Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail (ö.324/936), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*: ilk Şiî kelâmcılara atfedilen görüşlerin bir çoğu Eş'ârîliğin kurucusu tarafından bu kitapta nakledilmiştir. Onların görüşlerine ait en kapsamlı bilgiler bu eserde bulunabilir. El-Eş'arî'nin üslubu ve konuyu ele alışı objektifliğe daha yakındır.

**EL-BAĞDÂDÎ,** Ebû Mansûr Abdülkâhir (ö.429/1037-8), *el-Fark beyne'l-Fırak*: Sünni olan müellifin naklettiği bilgiler daha çok el-Eş'ârî'nin tekrarıdır. Üslup yönünden daha yargılayıcıdır. Görüşlerinin çoğunu bulmak mümkündür.

**EŞ-ŞEHRİSTÂNÎ,** Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ebi Bekir Ahmed (ö.548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*: Onların kelâmi görüşlerini nakletmektedir. Sünni olan yazarın diğer eserlere göre daha az objektif değerlendirmeler yaptığı gözlenmektedir.

**İBN HAZM,** Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Kurtubî (ö.456/1064), *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal*: Zahiri olan müellif onların görüşlerini nakletmektedir.

### 4.3. Bazı Modern Kaynaklar:

**HOWARD** : *Şiî Kelâm Edebiyatı*: Bu makale, ilk Şiî kelâmcıların görüşlerinin derlendiği ve özetle değerlendirdiği önemli bir çalışmadır.

**Abdullah Nİ'ME**: *Hişâm b. Hakem*: Adından da anlaşılacağı gibi eser, Hişâm b. Hakem üzerine yapılmış kapsamlı bir çalışmadır. Bu eser, bizi kaynaklara götürmede yardımcı olmuştur.

**Ali Sami EN-NEŞŞAR**: *Neş'etü Fikri Felsefeti fi'l-İslam*: İlk Şiî kelâmcılar ve görüşleri hakkında bilgiler içermektedir.

# I. BÖLÜM

# İLK ŞİÎ KELÂMCILARIN HAYATLARI

## 1. ABDULLAH B. EBÎ YA'FÛR

Adı; Ebî Ya'fûr Vâkıd el-Abdî'dir. En-Necâşî, ona Vâkıd yerine Vakdân da denildiğini nakletmektedir.[1] Kûfeli olan Abdullah b. Ebe Ya'fûr'un künyesi Ebû Muhammed'dir.[2] Abdu'l-Kays'ın mevlasıdır. Doğum tarihi ile ilgili, kaynaklarda herhangi bir bilgi yoktur. Kaynaklardan bazıları onu, Muhammed Bâkır'ın ashabından saymaktadır. Buna göre, birinci asrın son çeyreğinde doğmuş olması kuvvetle muhtemeldir.

Abdullah b. Ebî Ya'fûr, Ca'fer Sâdık hayatta iken vefat etmiştir.[3] Zira Sâdık, Ebî Ya'fûr'dan sonra kendisinin Kûfe vekili olan Mufaddal b. Ömer'e gönderdiği mektupta bu durumu açıkça ifade etmektedir.[4] Abdullah'ın *tâun* (veba) senesinde öldüğü belirtilmektedir.[5] Medine'de iken hastalığı dolayısıyla nebiz içmiş ve rahatsızlığı geçmiş; fakat durumu İmam'a arz edince İmam, bunu bir daha yapmamasını söylemiştir. Kûfe'ye dönünce ağrılarının nüksettiği; fakat bütün ısrarlara rağmen İmam'ın sözünden dolayı nebiz içmeye yanaşmadığı ve bu nedenle de öldüğü rivayet edilmektedir.[6] Cenazesi Kûfe'de büyük bir kalabalık tarafından kaldırılmıştır. Sâdık'ın onun cenazesiyle ilgili söylediklerine bakılırsa, onun cenazesine Şiî olmayan unsurların da büyük katılım gösterdikleri

---

[1] EN-NECÂŞÎ, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Abbas el-Esedî: Ricâlu'n-Necâşî, Kum-1318, s.147.
[2] En-Necâşî: a.g.e., s.147.
[3] En-Necâşî: a.g.e., s.147.
[4] EL-KEŞŞÎ, Ebû Muhammed Amr b. Ömer: İhtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl, Meşhed-1969, s.248.
[5] El-Keşşî: a.g.e., s.246.
[6] El-Keşşî: a.g.e., s.248.

anlaşılmaktadır.[7] Ölümünün tâun yılında olduğu rivayeti doğru ise, Tüsteri'nin beyanına göre bu tarih 131 yılına denk gelmektedir.[8]

Muhammed Bâkır'ın ve Ca'fer Sâdık'ın ashabından olan Ebî Ya'fûr, cemaat içinde önemli bir yere sahiptir.[9] Ca'fer Sâdık'ın onun hakkında şöyle dediği kaynaklarda rivayet edilmektedir: "Benim vasiyetimi kabul eden ve emrime itaat edenlerden Abdullah b. Ebî Ya'fûr gibisini görmedim".[10] Bu sözden anlıyoruz ki, Ebû Ya'fûr, İmam'ın güvenini kazanmış birisi olarak Sâdık'ın Kûfe vekili olmuştur ve vefatına kadar bu görevde kalmıştır. Cemaatin Kûfe'deki zekatlarını topluyor ve bunları Şiî cemaat içerisinde dağıtıyordu.[11] Kâri idi ve Kûfe Mescidi'nde kârilik yapıyordu.[12] Kûfe'de iken, özellikle Şiî olmayanlarla diyalogunun iyi olduğu anlaşılmaktadır. Bunun en büyük göstergesi, cenazesinin kalabalık olmasıdır.[13] Ayrıca *el-Kâfî*'de geçen bir rivayette; Ebû Yusuf'un onun hakkında iyi şeyler söylemesi ve onun komşusu olması bu hususu desteklerken[14] Zeydiyye'den bir grubun onu verâ, içtihat ve temyiz ehlinden sayması, onun diğer gruplar arasındaki yerini ortaya koymaktadır.[15] Yine bu paralelde, onun imametle ilgili görüşünün, ileride geleceği gibi, Sünniliğe ve Zeydiyye'ye oldukça yakın olması göz önünde tutulursa, onun Kûfe atmosferindeki pozisyonu daha belirginleşmektedir.

Şiî kaynakların *sîka* kabul ettikleri Ebî Ya'fûr'un,[16] kelâmî görüşleri yanında, özellikle fıkıh alanındaki görüş ve rivayetleri de Şiî kaynaklarda yer

[7] El-Keşşî: a.g.e., s.247.
[8] TÜSTERİ, Muhammed Tâki: Kâmûsu'r-Ricâl, Kum-1415, C.6, s.243.
[9] ERDEBİLÎ, Muhammed b. Ali El-Hâirî: Camiu'r-Ruvat, Beyrut-1973, C.1, s.467.
[10] El-Keşşî: a.g.e., s.246.
[11] EL-MÜFÎD, Muhammed b. Muhammed b. Nu'man el-Bağdâdî: El-İhtisâs, Beyrut-1986, s.195.
[12] En-Necâşî: a.g.e., s.147. Kelime (q-r-y) kökünden düşünüldüğü zaman 'misafir kalıyordu' da anlaşılabilir. Burada kâri anlamı daha kuvvetlidir.
[13] El-Keşşî: a.g.e., s.247., İmam bu kalabalığı '*mürcietü'ş-Şîa*' olarak adlandırmıştır. Bu ifadeden, Sünni olupta Şiîlerle irtibatı olanların kastedildiği anlaşılabilir. En-Nevbahti'nin mürcie tarifi için bkz. EN-NEVBAHTÎ, Ebû Muhammed Hasan b. Musa: Fırakü'ş-Şîa, İstanbul-1931, s.6.
[14] EL-KÜLEYNÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb er-Râzî: El-Furu' mine'l-Kâfi, Beyrut-1401, C.7, s.404. Ebû Yusuf, onu överek Rafiziliği ona yakıştıramadığını söyler. Ama Ebû Yusuf *kadı* olarak takdim edilir. Eğer onun ölüm tarihi dikkate alınırsa bu bilgi sağlıklı görülmemektedir.
[15] HÛÎ, Ebû'l-Kasım El-Mûsevî: Mu'cemu Ricâli Hadis, Beyrut-1989, C.10, s.97.
[16] En-Necâşî: a.g.e., s.147; El-Keşşî: a.g.e., s.246-50. İbn Dâvud ise özellikle Sâdık'tan yaptığı rivayetleri güvenilir kabul eder. İBN DÂVUD, Takiyuddin Hasan b. Ali b. Dâvud: Kitâbu'r-Ricâl, Necef-1974, s 112.

almaktadır.[17] Şeyh Müfîd onu, "haram ve helalin kendisinden öğrenileceği birisi" olarak tanıtmaktadır.[18] Hocaları ve talebeleri hakkında bilgi yoktur. Hûî, onun Ca'fer Sâdık, kendi kardeşi Abdülkerim b. Ebî Ya'fûr ve Ebi's-Samit'ten rivayette bulunduğunu belirterek, kendisinden rivayette bulunanların isimlerini verir. Bu isimler arasında Hammad b. İsa, Muhammed b. Himran ve Hişâm b. Sâlim gibi isimler yer almaktadır.[19] Onun isminin 78 hadisin senedinde geçtiğini Hûî tespit etmiştir.[20]

Kendisine 'Ya'fûriyye' adlı bir fırka atfedilmiştir. Biz, onun farklı görüşlerine ulaşma imkanına sahip değiliz. İmamla olan ilişkileri de dikkate alınırsa, onun çok farklı bir fikri perspektife sahip olduğu söylenemez. Belirgin olan sadece imametle ilgili görüşüdür. Bu da bizim, o dönemdeki isimlendirmelerin büyük ölçüde siyasi olduğunu düşünmemize yol açmaktadır. El-Eş'arî, Ya'fûriyye adlı bir fırkayı ona atfetmektedir.[21] Aynı isimlendirmeyi Fahruddin er-Râzî de yapmaktadır.[22] Nevbahtî ve Kummî, Ca'fer Sâdık'tan sonra oğlu Musa Kâzım'ın imametini kabul eden grup içinde onun ismini de saymaktadır.[23] Musa Kâzım'ın imametinin başlangıcı 148'dir. Biz biliyoruz ki Abdullah b. Ebî Ya'fûr, Ca'fer Sâdık'ın imameti zamanında, bir rivayete göre tâun yılında, vefat etmiştir. Mufaddal b. Ömer'in Kûfe vekilliğine onun yerine getirildiğini biliyoruz. Mufaddal ise, Sâdık'ın vekili olarak bilinmektedir. Ayrıca Sâdık'ın onun ölümü üzerine yazdığı mektup da bunu desteklemektedir.[24] Nevbahtî ve Kummi'nin bu konuda yanıldığını söylemek mümkündür.

Abdullah b. Ebî Ya'fûr'un kendisine nispet edilen bir gruptan bahsedilse de, fikirlerinin özellikle ölümünden sonra cemaat içinde fazla etki yapmadığı görülür. Onun belirgin olan en önemli görüşü, imametin babadan oğula geçmesi şeklindeki meşhur Şiî teorinin aksi şeyler söylemesidir. Bu yönüyle Sünni teoriye

---

[17] Konularıyla birlikte ayrıntılı olarak kaynakların gösterildiği yerler için bkz: Erdebili: a.g.e., C.1, s.467-70.
[18] Hûî: ag.e., C.10, s.96.
[19] Hûî: ag.e., s.102.
[20] Hûî: ag.e., s.102.
[21] EL-EŞ'ARÎ, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail, Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn, Beyrut-1995, C.1, s.122.
[22] ER-RÂZÎ, Ebû Abdullah Fahrüddin Muhammed b. Ömer: Muhassalu Efkâri'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-Ulemâ ve'l-Hukemâ ve'l-Mütekellimîn, Kahire-t.y., s.243.
[23] EL-KUMMİ, Sa'd b. Abdullah: El-Makâlât ve'l-Fırak, s.88; En-Nevbahti: a.g.e., s.66.
[24] El-Keşşî: a.g.e., s.249.

oldukça yaklaşmıştır ki Kûfe'de Sünnilerle olan ilişkileri sanıyoruz üst düzeydedir. Onun ölümünden sonra Ya'fûriyye'nin, Ca'fer Sâdık'tan sonraki imamet tartışmalarında onun oğullarının veya bir başkasının imam olabileceğini caiz gördükleri bilinmektedir.[25] Kendisinin yazılı bir eser bıraktığına dair kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır.

---

[25] ER- RÂZÎ. (Çev.Hüseyin Atay): El-Muhassal, T.C. Kültür Bakanlığı Y., Ankara-2002, s.276.

## 2. ZURÂRE B. A'YEN

Zürâre b. A'yen b. Sunsun.[26] Asıl adı; Abdurabbih'dir. 'Zürâre' ise kendi beyanına göre lakabıdır.[27] Dedesi Sunsun(Sinbis) Rum şehirlerinden birinde rahip idi.[28] Babası A'yen ise Bizanslı bir köle idi. Benî Şeyban'dan bir adamın kölesi iken Kur'an öğrenmesi üzerine azat edilip kendisine sahibi tarafından velayet teklif edilmiş, A'yen bu teklife yanaşmayarak velayetinin kendisine verilmesini talep etmiştir.[29]

O, Abdullah b. Amr Es-Sa'min b. Es'ad b. Hemam b. Merre b. Zehl b. Şeyban'ın mevlasıdır.[30] Tüsteri ise; Benî Teym'in reisi Sâid b. Hemmam'ın mevlası olduğu şeklinde bir sonuca varmıştır.[31] Künyesi Ebû'l Hasan'dır.[32] Et-Tûsî ve İbnü'n-Nedim, onun Ebû Ali olarak da künyelendiğini haber vermektedirler.[33]

Zürâre'nin doğum tarihiyle ilgili net bir bilgiye sahip değiliz. Sadece *Târîhu Âli Zürâre* yazarı Ebtâhi'nin Ebû Gâlib'in *er-Risale*'sinden yaptığı alıntıya göre; Zürâre'nin yetmiş yıl yaşadığı ifade edilmektedir.[34] Ayrıca 122'deki isyanında öldürülen Zeyd b. Ali'nin Ca'fer Sâdık'ın huzurunda geçen bir diyalogda ona 'Ey Genç' diye hitap etmesini de dikkate alarak doğum tarihinin 80 civarı olduğu söylenebilir. Onun Muhammed Bâkır'la görüşüp görüşmediğinin tartışılması da bu tarih tespitini destekleyici bir veridir. Bu bağlamda Ca'fer Sâdık'ın ona evlenmesini tavsiye etmesi,[35] onun Ca'fer Sâdık'ın imameti zamanında yaşça genç olduğunu destekleyici bir bilgi kabul edilebilir. Cemaate katılmadan önce de geniş bir ders halkasının olduğunu kabul edenler vardır.[36]

---

[26] İbnü'n-Nedim dedesini *Sinbis* olarak vermektedir: İBNÜ'N-NEDİM, Fihrist, Beyrut-t.y., s.220.
[27] İbnü'n-Nedim: a.g.e., s.220; El-Keşşî: a.g.e., s.133.
[28] İbnü'n-Nedim: a.g.e., s.220.
[29] İbnü'n-Nedim: a.g.e., s.220.
[30] En-Necâşî: a.g.e., s.125.
[31] TÜSTERİ, Muhammed Tâki: Kâmûsu'r-Ricâl, Kum-1990, s.435.
[32] En-Necâşî: a.g.e., s.125.
[33] ET-TÛSÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan: Fihrist, Beyrut-1983, s.104; İbnü'n-Nedim: a.g.e., s.220.
[34] EBTAHİ, Muhammed Ali El-Muvahhid: Târîhu Âli Zürâre, y.y.-t.y., s.36.
[35] El-Keşşî: a.g.e., s.141.
[36] LALANİ, Arzina R.: Early Shi'i Thought, London-2000, s.109.

Özellikle Sünni bilgi kaynaklarında onun Muhammed Bâkır'la görüşmediği şeklinde beyanlar vardır. *Lisan*'da İbn Hacer'in naklettiğine göre; Ali el-Medeni ve Süfyanü's-Sevrî, onun Muhammed Bâkır'la görüşmediği kanaatindedir.[37] Şiî kaynaklarda onun Muhammed Bâkır'dan yaptığı rivayetler, el-Keşşî'de Bâkır'la Sâdık arasında yaptığı karşılaştırma[38] ve el-Keşşî'nin onun bütün kardeşlerinin Bâkır'la görüştüğü şeklindeki beyanı,[39] onun Bâkır'ın ashabından olduğunu ortaya koymaktadır ki Et-Tûsî, onu Bâkır'ın ashabından saymaktadır.[40] Birbirine zıt rivayetleri nakleden İbn Hacer, son tahlilde onun Bâkır'la görüştüğü yönünde kanaat bildirir.[41]

Önceleri Ca'fer Sâdık'ın yanında Kûfe'de iken Sâdık'ın yaşanan siyasi gelişmelerden dolayı Medine'ye taşınması üzerine, Kûfe'de Şiî cemaatin önde gelen isimlerinden birisi oldu. Ticaretle uğraşırdı. Her hac mevsiminde düzenli olarak İmam'la buluşurdu.[42]

Rivayetler, el-Keşşî'nin ki hariç, onun ölüm tarihinin 150 olduğunda hemfikirdirler. el-Keşşî ise onun Sâdık'tan iki ay ya da daha az bir süre sonra Sâdık ile aynı hastalıktan vefat ettiğini bildirir.[43] Sâdık'ın vefat tarihi 148'in Şevval ayıdır. Sonrasında yaşanan ve aşağıda değineceğimiz hususlar doğrultusunda, bize göre Zürâre'nin vefat tarihi 148'in sonu ya da 149'un ilk aylarıdır. İmamî cemaat içerisindeki ağırlığından dolayı imamet konusundaki fikri ve tavrı merak ve tartışma konusu yapılmış birisi olan Zürâre'nin vefat tarihiyle imamet konusundaki tavrı iç içe geçmiş durumdadır. Zürâre, Sâdık'ın vefatı üzerine oğlu Ubeyd'i Medine'ye durumu öğrenmek için göndermiştir.[44] Oğlu, Abdullah el-Eftah ile Kâzım arasında yaşanan karışıklıklar dolayısıyla Kûfe'ye dönüşünü geciktirince, taraftarlarının da sıkıştırmasıyla, duvardaki mushafı isteyip ölüm döşeğinde "bu benim imamımdır" diyerek mushafı göstermiş ve vefat

---

[37] İBN HACER, Ebû'l-Fazl Şahabeddin Ahmed El-Askalânî: Lisanü'l-Mîzan, Beyrut-1996, C.3, s.129.
[38] El-Keşşî: a.g.e., s.144.
[39] El-Keşşî: a.g.e., s.161.
[40] Et-Tûsî: Ricâl, Kum-1411, s.123.
[41] İbn Hacer: a.g.e., C.3, s.129.
[42] İBN BÂBEVEYH, es-Sadûk Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali El-Kummî: Men La Yahduruhu'l-Fakih, C.2, s.306; Ebtahî: a.g.e., s.39.
[43] El-Keşşî: a.g.e., s.143.
[44] EL-GÂDİRÎ, Ebu Abdullah El-Hüseyin b. Ubeydullah: Risaletü Ebi Gâlib ez-Zürari, s.5.

etmiştir.[45] Biz biliyoruz ki el-Eftah, Sâdık'tan yaklaşık üç ay sonra vefat etmiştir ve kargaşa bir şekilde sona ermiştir. Zürâre'nin oğlunun iki yıl boyunca Kufe'ye dönmemiş olması muhtemel değildir.

Zürâre ailesi, Şiî cemaat ve İsnâaşeriyye arasında ilmi ile tanınmış seçkin bir ailedir. Nahivci olan ağabeyi Himran, Bâkır'ın önde gelen ashabındandır[46] ve Şiî cemaat içinde önemli bir yere sahiptir. El-Cüzcânî'ye göre üç kardeştirler: Abdülmelik, Himran, Zürâre.[47] İbnü'n-Nedim, *Âl-i Zürâre* başlığında isimleri sayarken kardeşlere iki isim daha eklemektedir: Bekir ve Abdurrahman.[48] Oğulları ise; Hüseyin, Hasan, Rumi ve Ubeyd.[49]

Şiî kaynaklar zamanının en büyük alimlerinden, Sünni kaynaklar ise Şîa'nın önde gelen büyüklerinden saymakta hemfikirdirler. İbnü'n-Nedim, onu fakih, muhaddis ve kelâmda bilgi sahibi olarak nitelendirirken;[50] en-Necâşî onu; şair, kelâmcı, fakih, kâri ve edîb olarak vasıflandırmaktadır.[51] Şiî kaynaklarda kendisinden bir çok rivayetlerde bulunulmuştur. Şiî kaynaklar onu *sîka* kabul ederken; Sünni kaynaklar onun için, doğal olarak, iyi şeyler söylemezler. El-Cüzcânî; onun kötü görüş üzere olduğunu söylerken,[52] el-Ukaylî, *Duafâ*'sında onu zikretmektedir.[53] Fıkhî görüşleri, Şiî kaynaklarda yer almakta ve bir çok fıkhî hükmün zikredildiği rivayetlerin senedinde o, yer almaktadır. Fıkıhtaki metodu muhtemelen kıyas öncelikliydi; zira Şeyh Müfîd, Sâdık'ın onu, kıyas ashabından olduğunu söyleyerek eleştirmesini[54] aktarmaktadır. Şairliği de bulunan Zürâre'nin iki parça şiiri kaynaklarda geçmektedir.[55] Kelâmî görüşleri bulunan Zürâre'nin görüşlerinin künhüne vakıf değiliz. Fakat özellikle ilim konusundaki görüşleri, kendisinden sonraki kelâmcıları etkilemiştir. Aynı zamanda Şiî cemaat içinde bu

---

[45] El-Keşşî: a.g.e., s.154 -5.
[46] İbnü'n-Nedim: a.g.e., s.220; Et-Tûsî, Fihrist, s.104.
[47] EL-CÜZCÂNİ, Ebû İshak İbrahim b. Ya'kub: Ahvâlu'r-Ricâl, Beyrut,1958, s.70; İBN ADİY, Ebû Ahmed Abdullah El-Cürcânî: El-Kâmil fi Duafâi'r-Ricâl, Beyrut-1984, C.3, s.1095.
[48] İbnü'n-Nedim: a.g.e., s. 220.
[49] İbnü'n-Nedim: a.g.e., s. 220. Oğulları ve kardeşlerinin sayısı hakkında farklı rivayetler için bkz: El-Ğadirî: a.g.e., s.98-101.
[50] İbnü'n-Nedim: a.g.e., s. 220.
[51] En-Necâşî: a.g.e., s. 125.
[52] El-Cüzcânî: a.g.e., s.70.
[53] EL-UKAYLÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr: Ed-Duafâi'l-Kebir, Beyrut-t.y., C.2, 96-7.
[54] El-Müfîd: Emâlî, Tahran-1993s.51-2.
[55] ET-TÛSÎ, Nasirüddin Muhammed b. Muhammed b. El-Hasan: Telhîsu'l-Muhassal, Tahran-1980, s.421; CÂHIZ, Ebû Osman Amr b. Bahr: Kitâbu'l-Hayevân, Beyrut-t.y., C.7, s.122.

konuda görüş açıklayanların ilki olma özelliğine de sahiptir.Yine istitâ'at ve cebr konusunda kitap yazmış olması da onun bu alandaki yerini göstermesi bakımından önemlidir. Cemaat içerisinde önemli bir yeri olan Zürâre'nin geniş bir ders halkası olduğunu biliyoruz.[56] Hocaları hakkında kaynaklarda fazla bilgi olmamasına rağmen Bâkır'a ve Sâdık'a talebelik yaptığını söyleyebiliriz. Kaynaklarda, talebelerinden ziyade kendinden rivayette bulunanlar zikredilmektedir. Bunlardan başlıcaları; oğulları Hasan ve Hüseyin, Eban b. Sagleb, Hammad b. İsa, İbn Ebî Leyla, Hişâm b. Hakem, Hişâm b. Sâlim, Yunus b. Abdurrahman'dır.[57]

Şiî cemaat içerisindeki önemine ve itibarına rağmen özellikle el-Keşşî'nin naklettiği rivayetlerde Sâdık'tan onu zemmedici ifadelerin serdedilmiş olması,[58] çözümü zor bir problem olarak karşımızda durmaktadır. El-Keşşî sonrası Şiî yazarlar, bu rivayetleri eleştirir ve sened tenkidine tabi tutarlar.[59] Meselenin halli bizim tarafımızdan o kadar da kolay görülmemektedir; zira aynı eser içinde ve aynı imamdan hem "insanlar içinde bana en sevimli gelenler şu dört kişidir: Zürâre b. A'yen..."[60], hem de "Allah Zürâre'ye lanet etsin"[61] benzeri sözler nakledilmektedir. Bunun birkaç sebebi olabilir:

1- Ca'fer Sâdık'ın imameti oldukça uzundur. Bu süre zarfında İmam'la aralarının bozulmuş olması mümkündür. Bununla ilgili olarak Zürâre, Bâkır'la Sâdık'ı karşılaştırıyor ve Bâkır'ı daha çok sevdiğini ifade ediyor.[62] Ama bu soğukluğun boyutlarının çok da fazla olduğunu düşünmemek lazımdır; çünkü Sâdık'ın ölümüne kadar Zürâre'nin herhangi bir karşı çıkışından haberdar değiliz. Fakat Sâdık'ın son zamanlarda onunla ilişkisini kestiği kanaatinde olanlar da vardır.[63]

2- Zürâre b. A'yen, kelâmî görüşleri Şiî cemaat içinde ilk olma karakterinde olan bir kişiliktir. Onun kendisine özgü fikirlerinden kaynaklanan sıkıntıları, onu zemmedici rivayetler uydurularak giderilmeye çalışılmış olabilir.

---

[56] El-Keşşî: a.g.e., s.134.
[57] Tamamı için bkz: EL-EMÎN, S. Muhsin: A'yanü'ş-Şîa, Beyrut-1983, C.7, s.55; Ebtahî: a.g.e., s.44.
[58] El-Keşşî: a.g.e., s.148-52.
[59] HASAN B. ZEYNÜDDİN: Tahriri't-Tâvûsi, Kum-1411, s.230-6; Hûî: a.g.e., s.222-47
[60] El-Keşşî: a.g.e., s.135.
[61] El-Keşşî: a.g.e., s.149.
[62] El-Keşşî: a.g.e., s.144-5.
[63] Lalani: a.g.e., s.109.

3-Dönemin fikri ve fiziki şartlarında Kûfe'deki Zürâre'yle, Medine'deki imam arasında iletişim problemi olmuş olabilir. Aynı zamanda Kûfe'deki cemaat içerisinde farklı görüşlerin bulunduğu da bir gerçektir.[64]

İmam'ın Zürâre'yi Ebû Hanife ile aynı paralelde saymasından[65] ve daha sonra ortaya çıkan farklı görüşlerinden dolayı imamla Zürâre arasında bir takım problemler olduğu muhtemeldir; Howard da bu kanaattedir.[66] Ama el-Keşşî'nin rivayetlerinin tamamını da doğru kabul etmek zordur.

Zürâre'nin Şiî cemaat içindeki yeri, ilminden ve rivayetlerinden kaynaklanmakla beraber; onu tarih kitapları açısından dikkate değer kılan başka bir husus da, Ca'fer Sâdık'ın vefatı üzerine imamet seçiminde takındığı veya takındığı varsayılan tavrıdır. Onun bu tavrı konusunda üç görüş mevcuttur. Birincisi; o, Musa Kâzım'ın imametini görmemiştir. İkincisi; el-Eftah'a bazı sorular yönelttikten sonra onun cevaplarını beğenmeyerek Musa Kâzım'a yönelmiştir. Üçüncü olarak; el-Eftah'a beyat edenlerdendir. Kaynaklarda farklı ibare ve olaylarla her görüşü destekleyici rivayetler bulunmaktadır. Kendisi adına nispet edilen fırkanın varlığı da bu tercihle bağlantılı görülmektedir.

Öne sürülen iddiaları uzlaştırmak mümkün değildir. Fakat bizim ulaştığımız kanaat şudur: Zürâre Sâdık'ın vefatı üzerine Kûfe'de hasta yatağında iken oğlunu Medine'ye göndermiş ve kimin imam seçildiğini öğrenmesini istemiştir. Oğlu Ubeyd, yaşanan karışıklıktan dolayı Kûfe'ye hemen dönmeyince, Zürâre taraftarlarının da sıkıştırmasıyla ve inanışına göre 'imansız' gitmemek için mushafı alır ve "Bu (kitap veya kitapta işaret edilen kişi) benim imamımdır" der ve ölür[67]. Kimseye biat etmeden ölmüş olan Zürâre'nin isminin ön plana çıkmasının nedeni; imamet konusunda karşı karşıya gelen tarafların onun cemaat içindeki nüfuzundan ve nüfusundan faydalanmak istemeleridir. Bunu teyit edici bir rivayette Kâzım, Zürâre için: "O, benim imametimden şüpheli idi. Allah ona rahmet etsin" demiştir.[68] Bundan da onun şahsen Kâzım'a biat etmediği ortaya çıkmaktadır. Aynı paralelde el-Keşşî, Musa Kâzım'ın imam seçilmesiyle ilgili

[64] El-Keşşî: a.g.e., s.135.
[65] El-Keşşî: a.g.e., s.149.
[66] Howard: a.g.m., s.209.
[67] El-Keşşî: a.g.e., s.154-5.
[68] El-Keşşî: a.g.e., s.155.

meşhur rivayetinde Hişâm b. Sâlim'in, Ebû Ca'fer el-Ahvel'le buluşmasından sonra Zürâre'yle karşılaştığını zikretmemektedir.[69] İbn Hacer, İbn Hazm'ın *Kitabül-Cemhere*'sinde, Zürâre'nin Medine'ye gittiğini ve Abdullah'a bazı sorular sorduğunu, fakat beklediği cevapları alamadığını ve bunun üzerine Kûfe'ye dönüp mushaf için "bu benim imamımdır" dediğini naklettiğini haber veriyor ve bu davranışın Zürâre'nin *teşeyyû*dan döndüğüne delil olduğunu söylüyor.[70] İbn Hacer'in bu yorumunu destekleyici herhangi bir bilgi kaynaklarda yer almamaktadır. Bu yorum İbn Hacer'in temennisi gibi görünmektedir.

Sünni kaynakların bazılarında onun, Abdullah b. Ca'fer el-Eftah'a biat ettiği nakledilmektedir. Abdullah b. Ca'fer el-Eftah'a biat ettiğine dair rivayetler, el-Eş'arî,[71] eş-Şehristânî,[72] el-Ka'bî[73] ve el-Makrîzî'nin eserlerinde[74] geçmektedir. El-Ka'bî kendi zamanındaki *Ammâriyye*'nin, Zürâre'nin kendi görüşlerinde olduğuna inandıklarını haber vermektedir.[75] El-Ammariyye ise, el-Eftah'ın imam olduğunu savunan Eftahiyye'nin diğer bir adıdır. El-Bağdâdî,[76] Zürâre'nin önce Eftahiyye'ye sonra Museviyye'ye geçtiğini belirtirken; Neşvân el-Himyerî de paralel şeyler nakletmektedir.[77]

Zürâre cemaat içinde etkin bir şahsiyetti. Fikirleriyle ve tavırlarıyla, çevresinde insan toplayan karizmatik yapısıyla beraber, imamet tartışmalarında ismi de kullanılınca Mezhep Tarihçileri yetmiş üç fırka hadisindeki sayıyı tamamlama gayesiyle bu taraftar kitlesini 'Zürâriyye' olarak isimlendirmişlerdir. Ebû'l-Meali[78] Müşebbihe'nin 6. fırkası, el-Makrîzî[79] Müşebbihe'nin ve Râfizîlerin

---

69 Ebtahî, *İrşâd* adlı bir eserde, Hişâm b. Sâlim'in Tâk'dan sonra Zürâre'yle karşılaştığını ve onun Musa Kâzım'a yöneldiğini belirtiyor: Ebtahî: a.g.e., s.76.
70 İbn Hacer: a.g.e., C.3, s.129.
71 El-Eş'arî : a.g.e., C.1, s.102.
72 EŞ-ŞEHRİSTÂNÎ, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim: El-Milel ve'n-Nihal, Kahire-1961, C.1, s.218.
73 EL-KA'BÎ, Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed El-Belhî: Makâlâtü'l-İslâmiyyîn, Kahire-1963, s.180.
74 EL-MAKRÎZÎ, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Ali: Kitâbü'l-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr, Beyrut-t.y., C.2, s.351; El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.102.
74 Eş-Şehristânî: a.g.e., C.1, s.218
75 El-Ka'bî: a.g.e., s.180. *Ammâriyye*, Amr es-Sabati'ye uyanlara verilmiş bir isimdir.
76 EL-BAĞDÂDÎ, Ebû Mansur Abdülkâhir: El-Fark beyne'l-Fırak, Beyrut-1994, s.70.
77 NEŞVAN EL-HİMYERÎ: Hûru'l-În, Kahire-1948, s.164.
78 EBÛ'L-MEÂLİ, Muhammed Hasan El-Alevî: Kitâbu Beyâni'l-Edyân, 1957, s.34.
79 El-Makrîzî: a.g.e., s.349.

10. fırkası, el-Eş'arî [80] Râfizîlerin 21. sınıfı, el-Bağdâdî[81] de İmâmiyye'nin 12. fırkası, el-Harizmi[82] Müşebbihe'nin 11. fırkası, İsferâînî[83] Şîa'nın 13. mezhebi saymaktadır.

İsimlendirmeler, saydığımız gerekçelerden veya Zürâre'nin kelâmî görüşlerinin farklılığından kaynaklanabilir; ama bu sayılanlardan hareketle organik bir cemaatin mevcudiyeti anlaşılmamalıdır. Ayrıca eldeki verilerle, Zürâriyye'nin en azından Zürâre dikkate alındığında Müşebbihe'den sayılması doğru değildir. Onun teşbih ve tecsime kaçan bir görüşü kaynaklarda zikredilmemektedir. Bu arada şunu da söylemeliyiz ki, İsferâînî, 'Mamturiyye' fırkasının isimlendirilmesi ile ilgili sözü Zürâre'ye nispet etmektedir.[84] Fakat bu sözü söyleyen Zürâre değil Yunus b. Abdurrahman'dır.

Zürâre, Ca'fer Sâdık'ın yanındaki en önemli birkaç isimden biri idi.[85] Fikri ve siyasi etkisi ölümünden sonra da devam etmiştir. Kendine nispet edilen bir fırka ve onu kendilerinden sayan gruplar olmuştur. Bunun yanında onun fikri etkisini anlatan bilgileri biz el-Bağdâdî'den öğrenmekteyiz. Basra Kaderiyecilerinin, Allah'ın kelâmının hudûsu hakkındaki görüşlerini ondan almışlardır. Kerramiyye de Allah'ın kelâmının hudûsu, O'nun iradesi, ve kavranılması hakkındaki görüşlerini, Zürâre'ye dayandırmışlardır.[86] Bunun el-Bağdâdî'nin çıkarımı mı yoksa bu grupların referans göstermesi mi olduğunu ayırt edecek bilgi elimizde yoktur; ama böyle bir etkinin varlığından söz etmek bile onun tesirini izah edici bir açıklamadır.

Zürâre b. A'yen'in kaynaklarda ismi verilen kitaplarından herhangi biri günümüze ulaşmamıştır:

---

[80] El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.102. Ayrıca 'Teymiyye' olarak da nitelendiğini belirtiyor.
[81] El-Bağdâdî: a.g.e., s.70.
[82] EL-HARİZMİ, Ebû Abdillah b. Muhammed b. Ahmed b. Yusuf: Mefâtihu'l-Ulûm, Kahire-1973, s.20.
[83] İSFERÂÎNÎ, Ebû'l-Muzaffer: et-Tabsîr fi'd-Dîn, Beyrut-1983, s.40.
[84] İsferâînî : a.g.e., s.40.
[85] Lalani: a.g.e., s.109.
[86] El-Bağdâdî: a.g.e., s.70; İsferâînî: a.g.e., s.40.

**Eserleri:**

a) ***Kitâbu'l İstitâ'at ve'l Cebr***: Kelâmla ilgili bir eserdir. Bir anekdotta,[87] Ebû Ca'fer Muhammed Ali b. Hüseyin b. Bâbeveyh'in bu kitabı gördüğü belirtilmektedir. Zirikli de, kitabın ismini *el-İstitâ'at ve'l-Cebr* olarak verir. [88] İbn Şehrâşub ise, *Kitâbu'l İstitâ'at ve Kitâbu'l-Cebr* olarak zikreder.[89]

**2- Kitâbu'l-'Uhûd**: Bu kitabın içeriği hakkında bilgimiz yoktur. Fakat adından anlaşıldığına göre, fıkıhla ilgili bir eserdir. İbn Şehrâşub[90] tarafından zikredilmektedir.

---

[87] En-Necâşî: a.g.e., s.125.
[88] EZ-ZİRİKLİ, Hayruddin: El-A'lâm, Beyrut-1976, C.3, s.75.
[89] İBN ŞEHRÂŞUB, El-Mâzenderânî: Meâlimu'l-Ulamâ, Beyrut-t.y., s.53.
[90] İbn Şehrâşub: a.g.e., s.53.

### 3. EBÛ CA'FER EL-AHVEL

Adı, Muhammed b. Ali b. Numan b. Ebi Turayfe el-Ahvel[91] el-Becelî'dir.[92] Daha çok lakabı ile tanınır. Şîa arasında *Mü'minü't-Tâk* olarak lakaplanırken, muhalifleri tarafından *Şeytanü't-Tâk* olarak lakaplanmıştır. Kaynaklarda, lakabın takılması ile ilgili olarak farklı sebepler zikredilmektedir. Bunlardan birine göre; sarraf olan Ebû Ca'fer'in *Tâk* çarşısındaki dükkanına insanlar, sahtesinden ayırt edemedikleri paraları getirirlerdi ve o da bunların gerçek değerlerini söylerdi. Bu sebeple insanların ona Şeytânü't-Tâk dedikleri veya kendisinin bizzat "ben Tâk'ın şeytanıyım" dediği zikredilir.[93] Diğer rivayette ise; yaptığı bir tartışmadan sonra dükkan komşusu Ebû Hanife'nin ona bu lakabı taktığı söylenir.[94] Onun Şeytânü't-Tâk olarak lakaplanması üzerine Hişâm b. Hakem onu Mü'minü't-Tâk olarak lakaplandırmıştır.[95] Nadiren de olsa ona *Sâhibü't-Tâk* diyenler olmuştur. Künyesi Ebû Ca'fer'dir.

Kaynaklarda doğumu ile ilgili olarak kesin bir tarih yoktur. 122'de Emeviler'e karşı giriştiği isyanda öldürülen Zeyd b. Ali ile arasında geçen diyalog doğru kabul edilirse, Ebû Ca'fer'in o tarihlerde cemaat içerisinde desteği istenecek bir konumda olması gerekmektedir.[96] Buna göre onun ilk hicri yüzyılın sonlarında doğduğu söylenebilir. Ayrıca Ca'fer Sâdık'ın huzurunda bir Şamlı ile onun ashabı arasında cereyan eden tartışmada; Himran, el-Cevâlikî gibi ricâlin arasında o da bulunmaktadır.[97] İbn Hazm, onu Nazzâm'ın çağdaşı olarak kabul

---

[91] En-Necâşî: a.g.e., s 228.
[92] El-Keşşî: a.g.e., s.185.
[93] İbn Hacer: a.g.e., C.6, s.378.
[94] İbn Hacer: a.g.e., C.6, s.378. Bu tartışma ile ilgili olarak *Ahbâru Şuarâi'ş-Şîa* adlı eserinde el Merzubânî, tartışmanın Kûfe mescidinde bir Hâricîyle onun arasında geçtiğini ve bu tartışmaya Ebû Hanife'nin de tanıklık ettiğini; bu tartışmadan sonra ona, Şeytânü't-Tâk denilmeye başlandığını naklediyor. EL MERZUBÂNÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. İmran el-Horasanî: Ahbâru Şuarâi'ş-Şîa, Beyrut-1993, s.95.
[95] El-Merzubânî: a.g.e., s.378.
[96] EL-Küleynî: El-Usûl mine'l-Kâfî, Beyrut-1401, C.1, s.174.
[97] El-Küleynî: a.g.e.,s169. El-Keşşî benzer olarak, Basra mescidinde Hişâm b. Hakem'in Amr b. Ubeyd'le yaptığı tartışmada aynı şahısların isimlerini vermektedir:s.272.

etmektedir.[98] Nazzâm'ın 221'de vefat ettiği göz önünde bulundurulursa İbn Hazm'ın verdiği bilgi sorunlu görülmektedir. Onun daha önce yaşadığı görüşünü destekleyici bir bilgi olarak, onun bazı kaynaklar tarafından Muhammed Bâkır'ın ashabından sayılması zikredilebilir.[99]

Kûfe'de doğan Ebû Ca'fer'in babasının amcası Münzir b. Ebî Turayfe ve oğlu Hüseyin; İmamlardan Ali b. Hüseyin, Muhammed Bâkır, Ca'fer Sâdık'tan rivayetlerde bulunmuştur.[100] Buradan anlaşıldığı kadarıyla Ebû Ca'fer Şiî bir aileden gelmektedir.

Muhammed b. Numan, Muhammed Bâkır'ın, Ca'fer Sâdık'ın ve Musa Kâzım'ın önde gelen taraftarlarından biri olarak yaşadı. Hayatını Kûfe'de geçiren Ebû Ca'fer'in bir müddet Medine'de kaldığı ve imamet seçimlerini takip ettiği bilinmektedir. Ölümü ile ilgili olarak, el-Bağdâdî onu Kat'iyye'den saymaktadır. Bu bilgi doğru ise ölümü 183 sonrasındadır.[101] Bu kanaati paylaşanlar vardır.[102] Fakat Kâzım ve Rıza döneminde bir Kat'i olarak onun etkinliğinden haberdar değiliz.

Sarraflıkla uğraşan Ebû Ca'fer'in Kûfe'de Tâk çarşısında dükkanı vardı. Özellikle paraları ayırt etme hususundaki kabiliyetiyle ünlenmişti. Bu yeteneğinden dolayı kendisine Şeytânü't-Tâk lakabı bile takılmıştı. Aynı çarşıda Hanefi mezhebinin imamı Ebû Hanife'nin dükkanı da bulunmaktaydı. Bu mekan aynı zamanda ilmi tartışmaların düzenlendiği bir yerdi.

Eğer Zeyd b. Ali ile aralarında geçen konuşma sahih kabul edilirse; Ebû Ca'fer, daha Ca'fer Sâdık'ın imametinin ilk yıllarında cemaat içerisinde desteği istenecek kadar seçkin bir konumdaydı[103] ve Zeyd'e karşı İmamın savunmasını yapacak kadar İmama yakın ve bağlıydı. Ama benzer bir rivayetin Zürâre b. A'yen için de anlatıldığı hatırda tutulmalıdır. Yine de Ca'fer Sâdık'ın seçkin adamlarından birisiydi. Özellikle tartışmacı üslubu ile ön plana çıkan Şeytânü't-Tâk'ın daha çok cemaat dışındaki Şiî muarızlarla diyalogları bulunmaktadır. Onun

---

[98] İBN HAZM, Ali b. Ahmed b. el-Kurtubi: El-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal, Beyrut-1996, C.5, s.39.
[99] İbn Şehrâşub: a.g.e., s.128.
[100] En-Necâşî: a.g.e., s.228.
[101] El-Bağdâdî: a.g.e., s.71.
[102] GIMARET, D.: "Shaytan al-Tâk", EI2, C.9, s.409.
[103] El-Keşşî: a.g.e., s.186.

cemaat içerisindeki en önemli yeri, Ca'fer Sâdık'ın vefatından sonra Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî ile birlikte Abdullah el-Eftah'a soru soran ve verdiği cevapları beğenmeyerek Musa Kâzım'a yönelen iki kişiden biri olmasıdır.[104] Onların bu tavrı, Şiî cemaatin yapısında ve devamında önemli bir etkendir. Musa Kâzım'ın imameti sonrasındaki varlığı ile ilgili başka bilgi yoktur. Yaşıyor idiyse bile oldukça yaşlı olmalıdır.

Şiî kaynaklarda onunla İmam Ca'fer Sâdık arasındaki ilişkinin bazen bozulduğuna dair rivayetler bulunmaktadır. Sâdık'ın yanında itibar sahibi olan Muhammed b. Numan, daha sonraları kendisini farklılaştıracak olan görüşlerinden dolayı İmam'ın konuşma yasağı ile karşılaşmıştır.[105] Bu yasağın sebebi olarak, Sâdık'a söylemediği şeyler nispet etmesi gösterilmektedir.[106]

Onu Şiî cemaat içerisinde seçkin kılan özelliği, büyük bir kelâmcı olmasıydı. Şîa tarafından sika kabul edilir ve kelâm sahasındaki yerinden övgü ile söz edilir. Özellikle tartışmalardaki hazır cevaplılığı ve ustalığı ile ön plana çıkmış[107] ve kendisinin Şeytânü't-Tâk olarak lakaplanmasının sebebi olarak da bu yönü gösterilmiştir.[108] Şiî kelâmının gelişmesinde en önemli öncülerinden birisidir. İlk dönem düşüncelerinin kökleştiği Bâkır-Sâdık zamanında, İmamların en yakınında bulunmuştur. Şiî kelâm düşüncesinin en önemli temsilcisi olan Hişâm b. Hakem'in selefi olarak Şiî cemaat içerisinde aykırı kelâmî fikirleri dile getiren ilk kişilerden biridir. Kelâmcılığının yanında şairliği de bulunmaktadır. *Ahbâru Şuarâi'ş-Şîa* yazarı el-Merzubânî, onu ilk Şiî şairler arasında saymakta ve onun hayatı ile ilgili bilgiler vermektedir.[109]

Hocaları hakkında bilgimiz olmamasına rağmen onun, Muhammed Bâkır ve Ca'fer Sâdık'ın talebesi olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca kendisinden önce Şiî cemaat içerisinde farklı teolojik görüşler ortaya koyan Zürâre b. A'yen'den

---

104 El-Keşşî: a.g.e., s. 282-83.
105 El-Keşşî: a.g.e., s.191
106 El-Keşşî: a.g.e., s.190-1.
107 Et-Tûsî: Fihrist, s.62. Bununla ilgili olarak Ebû Hanife'nin Ca'fer Sâdık'ın ölümü üzerine kendisinin imamsız kaldığını söyleyince ona şeytanı kastederek: 'Senin imamın kıyamete kadar yaşayacak.' dediği rivayet edilir. El-Keşşî: a.g.e., s.187.
108 İbn Hacer: a.g.e., s.378.
109 El-Merzubânî: a.g.e., s.87-95

etkilenmesi ihtimali yüksektir. Talebeleri hakkında da bilgiye sahip değiliz, ama kendisini takip eden bir grubun varlığını bilmekteyiz.

Muhammed b. Numan'ın diğer cemaat ve gruplarla diyalogunun var olduğunu, kaynaklarda anlatılan tartışmalardan anlamaktayız. Özellikle Tâk çarşısında dükkan komşusu Ebû Hanife ile aralarında geçen tartışma ve sataşmaları yansıtan fıkralar kaynaklarda oldukça fazla bulunmaktadır.[110] Yine Zeyd b. Ali ve Hâricîlerle tartışmaları bulunmaktadır. Söz çabukluğundaki yeteneğinden dolayı kendisine nispet edilen ve onun zekasını öne çıkaran rivayetler kaynaklarda bulunmasına rağmen bunların sonraki dönemde uydurulmuş olma ihtimali yüksektir. Bunlardan birinde Kûfe'de isyan eden Hâricî Dahhak eş-Şâri onu, kendisine tabi olmaya davet edince Dahhak'ı hakem seçmeye razı eder ve bu durumu Dahhak'ın adamlarına haber verir ve onun taraftarlarınca öldürülmesine yol açar.[111] Benzer bir durum Hârun Reşîd ile arsında geçen ve daha çok Hişâm b. Hakem için anlatılan bir diyalogda da görülmektedir. Reşîd, onu hapsedip öldürmek için bahane arar ve ona, Hz. Abbas'la Hz. Ali'nin aralarında geçen miras ile ilgili görüş ayrılığını sorar.[112] Bu olayın gerçekleşmesi ancak Reşid'in hilafetinden sonra ve kelâmcıların sarayda münazarada bulundukları bir dönemde vuku bulmuş olması gerekir. Bu tarihi verilere uygun düşen şahıs el-Ahvel değil Hişâm b. Hakem'dir.

Farklı kelâmî görüşleri bulunan Ebû Ca'fer el-Ahvel'e nispet edilen bir grup, Mezhepler Tarihçileri tarafından Şeytâniyye veya Nûmaniyye olarak adlandırılmıştır. Kelâmî görüşlerinin yanında imam seçiminde etkin bir rol oynamış bir şahsiyet olmasına rağmen kendisine bir fırka nispet edilmesi aşırı bir zorlamadır. Bu durum, onun özgün kelâmî görüşlerinin önemini azaltmaz. El-

---

110 En-Necâşî: a.g.e., s.228; El-Keşşî: a.g.e., s.187; El-Merzubânî: a.g.e., s.87-8; HATÎB EL-BAĞDÂDÎ, Ebû Bekir Ahmed b. Ali: Târîhu Bağdad, Beyrut-t.y., C.13, s.436; ET-TABERSİ, Ebû Mansûr Ahmed b. Ali b. Ebî Tâlib: El-İhticâc, Beyrut-1983, C.2, s.381-2; HÂKİMÎ, Muhammed Rıza: Levlâ's-Senetân le Heleke'n-Nu'mân, y.y.-1985, s.75-6,259-61. Ayrıca El-Ahvel'in *Kitâbu'l-Münazarati maa'l Ebî Hanife* adlı bir eser kaleme aldığı bilinmektedir. Bu hikayeler ele alınırken Sünni ve Şiî yazarların diyalogun finalini kendi lehlerine olacak şekilde bitirdikleri göz önünde bulundurulmalıdır.

111 El-Keşşî,187-8. Benzer bir hikayede El-Ahvel, Hâriciler tarafından *mihne*ye tabi tutulunca: 'Ben Ali'den Osman'dan beriyim' diyerek hem Ali'denim demiş hem de Hâriciden kurtulmuştu. Bkz. İBN ABDİ RABBİH, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed El-Endülüsî: Ikdu'l-Ferîd, Kahire-1969, C.2, s.465.

112 El-Merzubânî: a.g.e., s.89.

Bağdâdî; onu, İmâmiyye'nin 14. fırkası,[113] eş-Şehristânî; Gâliye'den [114] el-Makrîzî; ilim sıfatı konusundaki görüşlerinin kendi zamanındaki Mu'tezile ile uyuşmasından dolayı Şeytâniyye'yi Mu'tezile'nin 20. fırkası olarak zikrederken,[115] bu benzerliğe dikkat çektikten sonra Şeytaniyye'yi Râfizîlerin 17. fırkası olarak tekrar zikretmektedir.[116] İbn Teymiyye; Râfizîlerden bir fırka,[117] Ebû'l-Meâli ise Müşebbihe'nin altında Nûmaniyye olarak zikrederken,[118] er-Râzî ise Şeytâniyye'yi Müşebbihe'den kabul etmektedir.[119] İbnü'l-Serrac[120] ve Ebû Mûti en-Nesefî de Şeytaniyye'yi Kaderiyye'den bir fırka olarak saymaktadırlar.[121] Neşvân el-Himyerî ise el-Ahvel'in adını el-Cevâlikîyye'nin altında zikretmiştir.[122]

Bu isimlendirmelerdeki farklılıklar daha çok müelliflerin kendi bakış açılarından kaynaklanmaktadır. Hem özgün kelâmî görüşleri hem de imam seçimindeki etkin rolü ile kendisinden sonraki gelişmelerde tesir sahibi olmuştur. Görüşlerini açıklamak ve cemaatin fikri müdafaasını yapmak için bir çok eser kaleme almıştır. Fakat eserlerinden herhangi biri günümüze ulaşmamıştır.

Kaynaklarda zikredilen başlıca eserleri şunlardır:

a) *Kitâbu'l-İhticâc:*[123] Bu eser imamet konusundan bahseder. Özellikle Hz.Ali'nin imameti ile alakalıdır.

b) *Kitâbu'l -Kelâm ala'l-Havâric*[124]

---

113 El-Bağdâdî : a.g.e., s 71.
114 Eş-Şehristânî: a.g.e., C.1, s.218.
115 El-Makrîzî : a.g.e., C.2, s.348.
116 El-Makrîzî : a.g.e., C.2, s.353.
117 İBN TEYMİYYE, Ebû'l-Abbas Takiyuddin Ahmed: Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye, Riyad-1986, C.4, s.237.
118 Ebu'l-Meâli: a.g.e., s.34.
119 Er-Râzî: İ'tikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn, Beyrut-1982, s. 65.
120 İBNÜ'S-SERRÂC (Çev. Prof.Dr.Ethem Ruhi FIĞLALI): Tezkiretu'l-Mezâhib, s.130. Bu *Şeytaniyye* El-Ahvel'e nispet edilen bir fırka değildir. Aynı eserde bu fırkanın görüşleri olarak;Yüce Allah'ın şeytanı yaratmadığını ve Şeytanın olmadığını iddia ettikleri belirtilmektedir(s.131). Aynı eserin dipnotunda; kitabı bulup tahkik eden E.Ruhi Fığlalı, Şeytaniyye hakkında bilgi verirken onlar Şeytânü't-Tâk olarak bilinen Muhammed b. Nûman er-Râfizî'nin taraftarlarıdır, bilgisini vermektedir. Oysa bu iki ayrı fırka arasında herhangi bir görüş benzerliği bulunmamaktadır ve Şeytânü't-Tâk'ın böyle bir görüşü yoktur. Fığlalı burada yanılmaktadır. Ama Kaderiyye'den olmaması gerektiğini belirttiği bir bilgi aynı eserin başka bir yerinde bulunmaktadır(s.102).
121 EN-NESEFİ, Ebû Mûti:Kitâbu'r-Red ala'l-Bida, 1980, s.61.
122 Neşvân el-Himyerî: a.g.e., s.149.
123 En-Necâşî: a.g.e., s.228; Zirikli: a.g.e., C.7, s.154; Eser En-Necâşî'de *Kitâbu'l-İhtiâc fi İmameti Emîri'l-Mü'minîn* şeklinde isimlenlendirilir.

c) *Kitâbu Mecâlisi Ebî Hanife ve'l-Mürci'e*[125]

d) *Kitâbu İf'âl la Tef'al:*[126] Zirikli kitabın hacimli olduğunu belirtmektedir.

e) *Kitâbu'l-İmâme*[127]

f) *Kitâbu'l-Ma'rife*[128]

g) *Kitâbu'r-Redd ala'l-Mu'tezile fi İmameti'l-Mefdûl*[129]

h) *Kitâbu fî Emri Talha ve'z-Zübeyr ve A'işe*[130]

i) *Kitâbu İsbâti'l-Vasiyye*[131]

---

[124] En-Necâşî: a.g.e., s 228; Zirikli: a.g.e., C.7, s.154.
[125] En-Necâşî: a.g.e., s 228; Zirikli: a.g.e., C.7, s.154. Zirikli *Mecâlisuhu mea' Ebî Hanîfe* adıyla vermektedir.
[126] Et-Tûsî: Fihrist, s.162; Zirikli: a.g.e., C.7, s.154.
[127] Et-Tûsî: Fihrist, s.162; İbnü'n-Nedim: a.g.e., s.176.
[128] Et-Tûsî: Fihrist, s.162; İbnü'n-Nedim: a.g.e., s.176.
[129] Et-Tûsî: Fihrist, s.162; İbnü'n-Nedim: a.g.e., s.176.
[130] Et-Tûsî: Fihrist, s.162; İbnü'n-Nedim: a.g.e., s.176.
[131] Et-Tûsî: Fihrist, s.162.

## 4. HİŞÂM B. SÂLİM EL-CEVÂLİKÎ

Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî aslen Cüzcan'lı[132] olup küçük yaşlarda Kûfe'ye getirildi. Cüzcan'dan Kûfe'ye getirilen esirler arasındaydı. Daha sonra Bişr b. Mervan'ın kölesi iken azat edildi.[133] Hayatını Kûfe'de devam ettirdi ve hayvan yemi ticaretiyle uğraştı (allâf).[134] Ebû'l-Hakem ve Ebû Muhammed olarak künyelenir.[135]

Doğum ve ölüm tarihi ile ilgili kesin bilgiler yoktur. Fakat Ca'fer Sâdık'ın huzurunda bir Şamlı ile tartışmasına müsaade edilen bir konuma gelmiş olmasını dikkate alarak bu tarihi hicri 2. yüzyılın başı olarak tespit etmek uygundur. Şiî cemaatle tanışıklığı ve cemaate katılması, Ca'fer Sâdık'ın zamanına denk düşmektedir. Şiî kelâmın ilk öncülerinden sayılan Zürâre b. A'yen'den kelâm öğrenmiş[136] ve Ca'fer Sâdık'ın talebeliğini yapmıştır. Ca'fer Sâdık'ın en önde gelen ashabından olan el-Cevâlikî, Ca'fer Sâdık hayatta iken Kûfe'de yaşamını sürdürürken Sâdık'ın vefatı üzerine Medine'ye gelerek yeni imam Abdullah el-Eftah'a bazı sorular sormuştur.[137] Onda beklediği ve aradığı özellikleri bulamayınca, ilk önce belirli bir şaşkınlık geçirirken 'ak saçlı nurani biri' onu Musa Kâzım'ın kapısına kadar götürür ve aralarında geçen diyalog sonucunda ona biat eder. Kendisini takip eden bu yaşlı adamın Halife Mansûr'un adamlarından biri olmasından korktuğunu ifade etmektedir.[138] Yanında bulunan Ebû Ca'fer el-Ahvel'in de desteğiyle Şiî cemaatinin büyük bir bölümünün Musa Kâzım'a biat etmelerini sağlar.[139] Medine içerisinde gerçekleştirdikleri bu operasyonla,

---

[132] Mâmekânî , *Cevzecan* şeklinde okunması gerektiği görüşündedir. EL-MÂMEKÂNÎ, Abdullah: Tenkîhu'l- Makâl fi Ahvâli'r-Ricâl, Necef-1930-1933, s.301.
[133] En-Necâşî: a.g.e., s.305; El-Keşşî: a.g.e., s.281.
[134] El-Keşşî: a.g.e., s. 281.
[135] En-Necâşî: a.g.e., s. 305; Et-Tûsî: Ricâl, Kum-1411, s.329.
[136] YAVUZ, Yunus Şevki: "Hişâm b. Sâlim El-Cevalikî", DİA, C.7, s.437.
[137] El-Keşşî: a.g.e., s 282-3; İBN BÂBEVEYH EL-KUMMİ, Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin: El-İmame ve't-Tabsirati mine'l-Hayrât, Kum-1985, s.72-3; El-Küleynî: a.g.e., C.1, s.351-2. Kaynaklarda soruların mahiyeti ile ilgili farklılıklar vardır. Zekatla ilgili soru ön plana çıkmaktadır. *El-İmame*'de; El-Eftah'a "imamın yanında peygamberin silahı olur sende var mı?" deyince o da,"mızrak var" der. Cevâlikî de; "Peygamberin mızrağı yoktu" der (s.283).
[138] El-Küleynî: a.g.e., C.1, s.351; El-Keşşî: a.g.e., s.282.
[139] El-Keşşî: a.g.e., s.283.

Abdullah'ın imametini engellerler ve bir müddet sonra Abdullah vefat edince cemaatin çoğunluğu Musa Kâzım'la birlikte devam eder.

Tefsir ve fıkıh sahasında eserler vermiş olan el-Cevâlikî'nin asıl şöhreti kelâm sahasındadır. Şiî kelâm düşüncesinde mücessime fikrini ilk dillendiren kimse olma ihtimali kuvvetlidir. Özellikle Ca'fer Sâdık sonrasında, belki de imam seçiminde oynadıkları rolün de rahatlığıyla, aşırı fikirler öne sürmüştür. Hişâm b. Hakem'den etkilendiği söylenebilirse de bu etkileşimin karşılıklı olduğu, tarihe daha uygun düşmektedir. Genç yaşlarda Zürâre b. A'yen'den kelâm dersleri almış ve Ca'fer Sâdık'ın talebeliğini yapmıştır. Teşbihe varan görüşleri nedeniyle İmamın tepkisiyle karşılaşmış olmalı ki, daha sonra yapılan itirazlar ve aldığı tepkiler yüzünden bu görüşlerinden vazgeçtiğine dair rivayetler vardır.[140] Fakat onun bu görüşlerinden döndüğüne dair somut örnekler ortada yoktur. Haberin kaynağının bir Sünni olması da dikkate alınırsa, bu durum vazgeçmekten ziyade susmak şeklinde düşünülebilir.

Diğer bir Şiî kelâmcı Şeytânü't-Tâk'la yakın arkadaş olan el-Cevâlikî'nin görüşleri, diğer ilk kelâmcılardan Zürâre ve İbn Ebî Ya'fûr'un bir derece ilerisindedir. İmamet ve Allah dışında diğer kelâmî konularda da farklı fikirler öne sürmüşlerdir. Ayrıca büyük Şiî kelâmcı Hişâm b. Hakem'in öncüleridirler ve onu etkilemiş olma ihtimalleri yüksektir. Fakat el-Cevâlikî'nin görüşlerini teşbihe vardırıcı yorumlarından olsa gerek, tecsimci Hişâm b. Hakem ona bir reddiye yazmıştır.[141] Aralarında bazı tartışmaların cereyan etmiş olması gerekir. Aralarında cereyan etmemiş olsa bile taraftarları arasında Allah'ın sıfatları konusunda cereyan eden bir tartışma Ebû Hayyân et-Tevhîdî tarafından nakledilmektedir.[142]

Diğer dini ilim sahalarında da yeri olan el-Cevâlikî, Şîa arasında *sîka* kabul edilir.[143] Şiî rivayetlerde yer alan onunla ilgili olumsuz fikirlerin reddine çalışılır. Bunun bir sebebi de yaklaşık 600'den fazla rivayette isminin geçiyor olması olabilir.[144] Kendisi başta Ca'fer Sâdık ve Musa Kâzım olmak üzere Abdullah b.

---

140 Eş-Şehristânî, : a.g.e., C.1, s. 220.
141 En-Necâşî: a.g.e., s.304.
142 ET- TEVHÎDÎ, Ebû Hayyân: Mesâlibu'l-Vezîreyn, Şam-1961, s.156.
143 İbn Dâvud: a.g.e., s.200; En-Necâşî: a.g.e., s.305.
144 Hûî : a.g.e., C.19, s.301; Et-Tûsî, Fihrist'inde bazı isimler zikretmektedir (s.207).

Ebî Ya'fûr, Eban b. Sağleb, Eban b. Osman, Zürâre, Şeytânü't-Tâk gibi bir çok kimseden rivayette bulunmuştur. Ondan ise Hammad b. Osman, Yunus b. Abdurrahman gibi kimseler hadis rivayet etmişlerdir.[145]

Kaynaklar onun ölümü ile ilgili tarih zikretmemektedir. Onun hayatı ile ilgili en son anekdot imamet seçiminde Musa Kâzım'ın tarafına tabi olmasıdır. Bu ise onun 150'lerde yaşadığının kanıtıdır. Hârun Reşid'in sarayındaki ilim meclislerinde onun izine rastlanmaması bu tarihlerde ölmüş olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Her ne kadar o meclislere mutlaka katılmış olmasını gerektirecek bir mecburiyet bulunmasa da o bu meclislerin müdavimi olan ilim adamlarının profiline uymaktadır. Buna göre 180'lere doğru büyük ihtimalle hayatta değildi.

Hişâm b. Sâlim hiç şüphesiz teşbihe varan görüşleri ve imam tayinini belirleyecek etkisiyle Şiî cemaatin hicri 2. asırdaki en önemli simalarından birisiydi. Fikri ve siyasi seçimleri, takipçiler bulmuş ve kendisine nispet edilen bir fırka ismi Mezhepler Tarihi kaynaklarında yer almıştır. Neşvân el-Himyerî, Musa Kâzım'ın vefatından sonra el-Cevâlikîye'nin üç gruba ayrıldığını belirtmektedir.[146] er-Râzî,[147] el-Makrîzî,[148] el-Harizmi,[149] Müşebbihe'den olarak onları isimlendirirken, bazı eserler de onları, Hişâmiyye adı altında hem Hişâm b. Hakem'e hem de Hişâm b. Sâlim'e uyanlar olarak zikretmektedirler.[150]

El-Keşşî'nin bir rivayetine göre; Hammad b. İsa, Hişâm b. Sâlim'e ait 50 bin dirhemden fazla paranın var olduğunu söylemektedir.[151] Fakat paranın kaynağı ve zikir sebebi açıklanmaktadır. Bunu Hammad, onun zenginliğine işaret etmek ya da cemaatteki bir görevi ile irtibatlandırmak için söylemiş olabilir.

---

145 Hûî: a.g.e., C.19, s.302.
146 Neşvân el-Himyerî: a.g.e., s.164.
147 Er-Râzi : İ'tikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn, s.64.
148 El-Makrîzî: a.g.e., C.2, s.349.
149 El-Harizmi: a.g.e., C.2, s.20.
150 El-Makrîzî: a.g.e., s.353; Ebû'l-Meâli: a.g.e., s.34; Eş-Şehristânî: a.g.e., C.1, s.216; İbn Teymiyye: a.g.e., C.4, s.218; İsferâînî: a.g.e., s.39. Bazı kaynaklarda *Hişâmiyye* olarak Mu'tezili Hişâm b. Amr El-Fûti'ye nispet edilen başka bir fırkadan söz edilmektedir: El-Makrîzî: a.g.e., C.2, s.346.
151 El-Keşşî: a.g.e., s.285.

El-Cevâlikî'nin günümüze kadar ulaşan eseri olmamıştır. Kaynaklarda ona ait olduğu belirtilen kitaplar şunlardır:[152]

a) *Kitâbu'l Hac* [153]

b) *Kitâbu't- Tefsir*[154]

c) *Kitâbu'l Mi'râc*[155]

[152] İbnü'n-Nedim ve Et-Tûsî gibi fihrist yazarlarının onun hayatından söz etmemelerinin sebebi belirli eserlerinin olmamasıyla açıklanabilir.

[153] En-Necâşî: a.g.e., s.305.

[154] En-Necâşî: a.g.e., s.305.

[155] En-Necâşî: a.g.e., s.305.

## 5. HİŞÂM B. HAKEM

Vâsıt'ta dünyaya geldi ve burada yetişti.[156] En-Necâşî Kûfe'de doğduğunu kabul etmektedir ki bu diğer bilgilerle çelişkilidir.[157] Hişâm, Kinde'nin mevlasıdır.[158] Ebû Muhammed olarak künyelendi; bazen de Ebû'l-Hakem denildi. Daha sonra Kûfe'ye gelip Benî Şeyban kabilesi arasında yerleşti.[159] İlk zamanlar Cehmiyye mezhebinin görüşlerine uyduğu kabul edilir.[160] Altıncı İmam Ca'fer Sâdık ile amcasının oğlu vasıtasıyla tanışır ve onunla birkaç kez münazarada bulunur. Bu tartışmalar sonunda Sâdık'ın ilminden ve ilgisinden etkilenerek Şiî cemaate katılır.[161] Bu karşılaşmanın Kûfe'de olma ihtimali büyüktür. Ca'fer Sâdık 132 yılına kadar Kûfe'de kalmıştır. Hişâm b. Hakem'de genç yaşında Kûfe'ye yerleşmişti.[162] Bu tarihte İmam'la ciddi ilmi münazaralarda bulunabilecek birikime sahip olduğu göz önünde bulundurulursa, hicri 2. yüzyılın ilk yıllarında dünyaya geldiği ileri sürülebilir. Hişâm, Ca'fer Sâdık'la Medine'de de bulunmuştur. Bu Hac mevsiminde olmalıdır; çünkü bunun kaynağı bir münakaşa rivayetidir. Bu münakaşada Hişâm genç yaşta İmam'ın huzurunda Şamlı biriyle tartışmış ve bu tartışmada Şiî cemaatin önde gelen ashabı da bulunmuştu. Zürâre, Himran, Şeytanü't-Tâk ve el-Cevâlikî gibi isimler başka yerlerde yaşıyorlar ve hac mevsiminde Medine'ye geliyorlardı.[163]

---

[156] Fadl b. Şâzân onun Vâsıt'taki evini gördüğünü söyler. El-Keşşî: a.g.e., s.255.

[157] En-Necâşî: a.g.e., s.305; En-Necâşî, Hişâm'ın Kûfe'de yetişmesinden kaynaklanan bir yanılgıya düşmektedir.

[158] İbn Dâvud: a.g.e., s.200.

[159] En-Necâşî: a.g.e., s.304; İbnü'n-Nedim ve Et-Tûsî, Fihristlerinde onun Ben-i Şeyban'ın mevlası olduğunu belirtirler.(İbnü'n-Nedim: 175; Et-Tûsî: Fihrist, s.208).

[160] El-Keşşî: a.g.e., s. 256. Cehm b. Saffan'ın (ö.128) görüşleriyle onun görüşleri arasında bazı benzerlikler bulunmaktadır. Ama burada asıl dikkat çekici husus, benzer konuların sonraki dönem Şiî cemaat tarafından benimsenmemiş ve reddedilmiş görüşler olmasıdır. Bu da Hişâm'ın tasvip edilmeyen görüşlerinin cemaate katılımından öncesine ait sayılmaya imkan tanımaktadır. Zayıf bir ihtimal olsa da Cehmiyye suçlaması belki de sonraki dönemde Hişâm'ı aklamak kaygısıyla uydurulmuş olabilir.

[161] El-Keşşî: a.g.e., s.256.

[162] Mustafa ÖZ, bu görüşmenin Medine'de olduğunu belirtmektedir: ÖZ, Mustafa: "Hişâm bin El-Hakem", DİA, C.18, s.153.

[163] El-Küleynî: a.g.e., C.1, s.170.

Hişâm'ın şöhreti kısa zamanda yayılmıştı. İmam, büyük ashabının yanında onu da tartıştırmış ve sonrasında onu övmüştü.[164] Ünü cemaat dışına da taşmış olmalıydı ki, Basra mescidinde Amr b. Ubeyd'le yaptığı tartışmada; tartışmanın akışı içinde, cevaplarından Amr, onun Hişâm b. Hakem olup olmadığını sorar. Bu rivayet onun şöhretinin cemaat dışında da genç yaşta yayıldığını gösterir.[165]

Hişâm b. Hakem her ne kadar Vâsıt, Medine, Mekke ve Basra gibi şehirlerde bulunmuşsa da hayatını Kûfe ve Bağdat'ta geçirdi. Kûfe'de bez ticaretiyle uğraştı ve burada İbâdi kelâmcı Abdullah b. Yezid'le ticari ortaklık yaptı. Aynı dükkanı kullanıyorlardı.[166] Ca'fer Sâdık'ın 148'de vefat ettiği tarihe kadar Kûfe'de bulunuyordu ve cemaatin Musa Kâzım'a biat etmesi üzerine Kâzım'a uymuştu.[167] En-Nevbahtî onu Musa Kâzım'ı imam seçen ashâb arasında saymasına rağmen, o Medine'nin Sâdık sonrası tartışmalı ortamında çok fazla etkili olmamalıdır; zira ismi imam seçimi ile ilgili rivayetlerde geçmiyordu ve o tarihlerde görüşlerini ortaya koymuş ve taraftar edinmiş durumda değildi. Hişâm 158-169 yılları arsında halife olan el-Mehdî'nin zamanındaki Zındıklar listesinde Zürâre, İbn Ebî Ya'fur ve el-Cevâlikî'ye nispet edilen gruplar yer alırken onun adı bu listede yer almamıştır.[168] Muhtemelen Hişâm'ın tecsim gibi spekülatif konulardaki görüşleri henüz daha yayılmamış ve taraftar bulmamıştı.

Hişâm'ı asıl şöhrete kavuşturan ve onun şöhretini Şiî cemaatin dışına yayan olay; 170'te iktidara gelen Hârun Reşid'in veziri Yahya el-Bermekî'nin sarayda düzenlediği kelâm, felsefe ve aşk üzerine farklı din ve mezheplerin seçkin alimlerinin katıldığı meclislerin düzenlenmeye başlanmasıdır. Siyasetin desteğini alan ilmi tartışmaların, en gözde müdavimlerinden biri olmuştur. Kelâmî tartışmaların yapıldığı meclise başkanlık etmiştir.[169] Bermekî'nin aşk konulu meşhur münazara meclislerine katılanlardan biri de o idi.[170] Bu meclisler

[164] İmam Ca'fer Sâdık, onu ashabının önünde kaldırır ve 'Bu genç diliyle bize yardım etti' diyerek ona dua eder. Hişâm, kelâmî tartışmalarda ki başarısını Sâdık'ın bu duasına bağlamaktadır. El-Küleynî: a.g.e., C.1, s. 173.
[165] El-Küleynî: a.g.e., C.1, s.170.
[166] CÂHIZ: El-Beyân ve't-Tebyîn, Beyrut-1968, C.1, s.36.
[167] En-Nevbahtî: a.g.e., s.66; El-Kummî: a.g.e., s.88.
[168] El-Keşşî: a.g.e., s.265-6.
[169] İbnü'n-Nedim: a.g.e., s.175.
[170] EL-MESÛDÎ, Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin: Murûcü'z-Zeheb ve Me'âdinü'l-Cevher, Kahire-1964, C.3, s.380.

zamanında 170'ten sonra Hişâm, Bağdat'a yerleşti. Saray toplantılarının yanında ticarete de devam etti. Bağdat'ın Kerh çarşısında bir dükkanı vardı.[171] Bağdat'ın Selam bölgesinde oturuyordu. Evi, Vaddâh sarayının yakınındaki ara yolların birinde idi ve Beni Zarzar havuzu yanında güzel kumaşlar, süs eşyaları ve kıymetli madenler satmakta idi.[172] Yahya el-Bermekî'yle araları çok iyiydi ve onun vesilesiyle Hârun Reşid'in himmetini de kazanmıştı. Bermekîlerin gözden düşmesiyle birlikte Hişâm'ın itibarı da ortadan kalktı ve Hişâm Bağdat'tan ilk olarak Medâyin'e sonra da Kûfe'ye kaçtı. Bu arada Musa Kâzım'ın hapsedildiğini öğrendi ve Kûfe'de İbn Ebi Şerif'in evinde gizlenirken öldü.[173] El-Keşşî'ye göre bu tarih 179'dur.[174] Bilindiği gibi bu tarihte Bermekîler daha gözden düşmemişti. Şiî kaynaklara göre; Yahya el-Bermekî'nin tezgahladığı ve Süleyman b. Cerir ez-Zeydî ile Hişâm arasında cereyan eden bir tartışma sırasında-bu tartışmaya Hişâm hasta yatağından getirilmiştir-Hişâm, Halife'nin öfkesini üzerine çeker.[175] Bu öfkeyi sezen Hişâm tuvalete gitmek bahanesiyle saraydan kaçar ve bu kaçışa polis takibatı korkusu da karışınca tüm tedavi çabalarına rağmen bu korku psikolojisi yüzünden ölür.[176] Hişâm'ın bu takibatı sırasında Musa Kâzım hapsedilmiştir.[177] Bu hapis meselesinde Hişâm'ın etkisinin olup olmadığı beli değildir. Ama Musa Kâzım'ın ona: "Benim kanıma ortak mı olmak istiyorsun ?!" dediğini el-Keşşî nakletmektedir.[178] Hârun Reşid Kûfe'ye haber göndererek onun cesedinin mezardan çıkartılıp halkın önünde teşhir ve teşhis edilmesini istemişti. Dediği yapıldı ve ölenin Hişâm olduğu Hârun Reşid'e haber verildi.[179] Naşının Kûfe'de Kenâse denilen semte gömülmüş olduğu söylenir.[180] Diğer iki Şiî kelâmcı Ali b. Meysem ve Süleyman en-Nevfelî, Hârun Reşid kendilerini hapsettiği zaman

---

171 En-Necâşî: a.g.e., s.304; El-Keşşî: a.g.e., s.255; İbnü'n-Nedim: a.g.e., s.175.
172 El-Keşşî: a.g.e., s.255-6.
173 El-Keşşî: a.g.e., s.262.
174 El-Keşşî: a.g.e., s.256.
175 El-Keşşî: a.g.e., s.260-2.
176 El-Keşşî: a.g.e., s.257-8.
177 El-Keşşî: a.g.e., s.262.
178 El-Keşşî: a.g.e., s.279. Benzer bir ifade Ali er-Rıza tarafından da dile getirilmiştir: "O, babamın kanının ortağıdır" (El-Keşşî: a.g.e., s.268).
179 İbn Bâbeveyh'in *Kemalü'd-Din ve Temâmü'n-Ni'me* isimli eserinden naklen bkz: BÜYÜKKARA, Mehmet Ali: The İmamî-Shi'î Movement in the Time of Mûsa al-Kâzim and Alî al-Ridâ, yayınlanmamış doktora tezi, The University of Edinburg-1997, s.114.
180 KUMMÎ, Abbas: Müntehe'-l Emel fi Tarihi'n-Nebevi ve'l-Âl: Beyrut-1994, C.2, s.326.

hapiste aynı yerde kalmaktaydılar ve Hişâm'ın ölüm haberini konuşuyorlardı.[181] Bu iki kelâmcı büyük ihtimalle siyasi bir nedenden dolayı aynı hapishanede yatmakta idi. Ali b. Meysem'in Bermekîler'in ilim ve aşk konulu meclislerine katılan bir kelâmcı olması dikkate alınırsa, bu tutuklamalar Bermekîler'in düşüşünden, yani 187'den hemen sonra olmalıdır. Bu dönem özellikle Bermekîler'in toleranslı politikaları ile saraya yakınlaşmış farklı fikirli kimselerin tutuklandığı veya idam edildiği bir zaman dilimi idi. Bunların hapiste bu ölümü öğrenmiş olmaları Hişâm'ın ölümünün bu tarihe yakın olduğunu gösterir. El-Keşşî'nin onunla ilgili diğer bilgilerini kabul etsek bile, 179 olarak verdiği ölüm tarihinin erken ve hatalı olduğunu söylemek daha uygundur. Bermekîler'in düşüşünü takip eden sürede öldüğü şeklindeki rivayetler bizi 187 tarihine götürmektedir. Nitekim bazı kaynaklar onun ölüm tarihi olarak 199 tarihini vermektedirler.[182] Bazı rivayetler onun Me'mun devrine kadar yaşadığını belirtirler; fakat Hişâm b. Hakem'in bu dönemde izine rastlanır bilgiler yoktur.[183] El-Eş'arî, onun bir Kat'i olduğu görüşündeydi ki[184] bu bilgi onun 179'da ölmüş olma ihtimalini ortadan kaldırmaya yardım eder. Hârun Reşid'in onun ölümünden emin olmak isteyerek mezarını açtırması da 199 tarihini çürütücü bir delildir. Bilindiği gibi onun cesedini teşhis ettiren Reşid 192 yılında ölmüştü. Watt, onun 187 yılında ölmüş olma ihtimalini daha uygun bulmaktadır.[185] Watt'ı destekleyici bir yorum olarak şunu söyleyebiliriz: Yunus b. Abdurrahman, Kâzım'ın ölümünü kabul etmeyen Vâkıfa'ya karşı oldukça sert muhalefet yapmaktaydı. Hocası Hişâm'ın 183 sonrası tarihlerde ölmüş olma ihtimali fazla olmalı ki, onun ismi bu Vâkıfa tartışmalarında geçmemektedir. Eğer yaşıyor olsaydı veya başı beladan kurtulmuş olsaydı alacağı tavrın yankı yapmış olması gerekirdi. Bütün bu çelişkili tarihlerden net bir sonuç çıkmamaktadır. Ölümüyle ilgili en uygun tarih Bermekîler'in düşüşü sonrası olmalıdır. En azından bu tarih sonrasındaki herhangi bir olayda onun rolü yoktur.

---

[181] El-Keşşî: a.g.e., s.262-3.
[182] En-Necâşî: a.g.e., s.304; Et-Tûsî: Fihrist, s.208.
[183] İbnü'n-Nedim: a.g.e., s.175; En-Necâşî: a.g.e., s.304; İbn Hacer: a.g.e., C.7, s.265.
[184] El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.134.
[185] Watt: a.g.e., s.231.

Hişâm'ın ilk olarak, İslam düşüncesinin aşırı fikirli düşünürlerinden Cehm b. Safvân'ın fikirlerinden etkilendiği kabul edilmektedir. Bunu Şiîlerin muteber kaynaklarında da görmekteyiz. Bu etkinin nasıl olduğuna dair bilgiler net değildir. Cehm, bilindiği gibi 128'de idam edilmişti. Tarihi olarak karşılaşmaları mümkün olmakla beraber, Cehm hayatının son yıllarını Tirmiz'de geçirmişti. Biz Hişâm'ın Tirmiz'de kaldığını bilmiyoruz. Bu etkileşim ya Cehmiyye'nin diğer elemanlarıyla ya da Cehm'in kitapları vasıtasıyla olmuş olmalıdır. Hişâm'ın öğrenciliğini yaptığı iddia edilen bir diğer isim Ebû Şakir ed-Deysânî'dir. Kaynaklarda Hişâm'ın Şiî iken tartıştığı bir kimse olan ed-Deysânî'nin ona hocalık yaptığı ile ilgili kesin bir bilgi yoktur. Sadece İmam Ali er-Rızâ, el-Keşşî'de geçen bir rivayette bunu ifade etmektedir.[186] Bu ifadelerin geçtiği yerde İmam onu, zındıklıkla suçlamaktadır.

Hişâm'ın en önemli hocalarından biri, Ca'fer Sâdık'tır. Genç yaşta onun etkisiyle Şiî cemaate katılmış ve onun ölümüne kadar farklı fikirlere sahip olmamıştır. Şiî cemaatin önde gelen simalarından Zürâre b. A'yen, el-Cevâlikî ve Şeytanü't-Tâk'la hoca talebe şeklinde olmasa da aralarında karşılıklı etkileşim olmuştur. Hişâm'ın fikirlerinin teşekkülünde Yunanca eserlerin etkisi de vardır.[187] Hatta Hişâm, Aristo'ya reddiye yazacak kadar Yunan felsefesine aşinaydı.[188]

Ca'fer Sâdık'ın ve Musa Kâzım'ın önde gelen ashabından olan Hişâm, başta imamet olmak üzere cemaatin fikirlerini farklı platformlarda savunmuştur. Özellikle Musa Kâzım'ın kendinin imam seçiminde etkin bir rol oynayan ricâl üzerindeki otoritesini sağlamlaştıramaması sonucunda ve Reşid dönemiyle birlikte siyaseti de arkasına alan özgür düşünce ortamında Hişâm farklı fikri sonuçlara ulaştı. Usta bir kelâmcı olarak, Bermekîlerin kelâm meclisinin başkanlığını yürütmekteydi. Bu meclislerde, farklı din ve mezheplerin alimleriyle tartışmalarda bulundu. Büyük Mu'tezili kelâmcılar en-Nazzâm ve Ebû Huzeyl el-Allaf da bu meclislerin müdavimlerindendi ve Hişâm'ın onlarla tartışmaları kaynaklarda nakledilmektedir.[189] Ebû Bekir el-Esam,[190] İbadi Abdullah b. Yezid, Süleyman b.

---

[186] El-Keşşî: a.g.e., s.278.
[187] İbnu'l-Murtaza, *Kitâbu'l-Munye ve'l-Emel*'den naklen; Watt: a.g.e., s.231.
[188] En-Necâşî: a.g.e., s.304.
[189] Eş-Şehristânî: a.g.e., C.1, s.217-8; EL-MAKDÎSÎ, Mutahhar b. Tâhir: Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih, Bağdat-1899, C.1, s.123-4.

Harb, Amr b. Ubeyd,[191] Dırar b. Amr,[192] Abdurrahman b. Keysan el-Esammâ[193] gibi müslüman alimlerle ve farklı dinlerin bilginleriyle de tartışmalarda bulunmuştur.[194] Hazır cevap bir kimse olan Hişâm, bu özelliğiyle rakiplerini susturmakta idi ve bu, onun saraydaki ve Hârun Reşid'in huzurundaki itibarını artırmıştır.

Hişâm'ın asıl önemi ise; Şiî düşüncesini olgunlaştırmasında yatmaktadır.[195] Hişâm klasik yöntemlerin yanında imametle ilgili akli izahatlarda bulunuyor ve Şiî cemaatin savunduğu doktrinlere felsefi bir düzlem sağlıyordu. Şiî imamet teorisinin genel karakterini ortaya koyan en önemli sima idi. Halm, Hişâm'ın *İhtilâfu'n-Nas fi'l-İmâme* adlı kitabında imameti bütün boyutlarıyla tartıştığını kabul etmektedir.[196] Diğer taraftan tecsime varacak şekilde Allah'ın zâtıyla ilgili yorumlarda bulunuyordu.

Her ne kadar onu, nakilci (ahbâri) ekolden sayanlar bulunsa da Hişâm, İslam düşüncesinin ilk rasyonalistlerindendi.[197] Onun bu rasyonalist tarzı Watt'ı çok fazla etkilemiş olmalı ki Watt, İslam kelâmını onunla başlatmak arzusunu açıkça ifade etmektedir.[198] Bütün bu özelliklerinin yanında Hişâm'ı İslam düşünce tarihi içinde popüler yapan '*Huve Cismun Lâ ke'l-Ecsâm*' şeklindeki sözüdür. Hem bu sözü söylemediğini iddia edenlerden, hem de onu antropomorfist kabul edenler tarafından bu ifade sıkça tekrarlanmıştır.[199]

Hişâm b. Hakem'in görüşleri özellikle cemaat içerisinde bir ekol oluşturdu. Görüşlerinden Zürâre b. A'yen, Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî ve

---

[190] EL-YEMENİ, Ahmed b. Yahya b. El-Murtaza:El-Münye ve'l-Emel fi şerhi'l-Milel ve'n-Nihal, Beyrut-1979, s.156.
[191] İBN EBİ AVN, Ebû İshak İbrahim b. Muhammed b. Ahmed El-Bağdâdî: Ecvibeti'l-Muskite, Kahire-1983, s.87.
[192] El-Müfîd: Fusûlü'l-Muhtâra, Beyrut-1993, s.28.
[193] İBNÜ'L-MURTAZA, Ahmed b. Yahya b. Murtaza Mehdi Lidinillah: Tabakatü'l-Mu'tezile, Beyrut-1961, s.57.
[194] Mecusi bir din adamıyla tartışması için bknz: İBN KUTEYBE, Ebû Abdillah Müslim ed-Dineverî: Uyûnu'l-Ahbâr,Kahire-1925, s.153.
[195] İbnü'n-Nedim: a.g.e., s.175.
[196] HALM, Heinz: Shiism, Edinburg-1991, s.41-2. Halm, buradan oniki imamcı bir imamet doktrininin çıkarılamayacağını belirtir.
[197] NEWMAN, A.J. : The Formative Period of Twelver Shi'ism, Surrey-2000, s.70.
[198] WATT: a.g.e., s.230. Bunun sebebi Watt'ın kelâmı Yunan felsefesinin etkisi olarak açıklama çabasıdır.
[199] Aynı isimli bir makale *Turâsuna* dergisinde bu mevzuyu tartışmak için kaleme alınmıştır: Seyyid Muhammed Rıza El-Hüseynî: "Makûlâtu Cismun la ke'l-Ecsâm beyne Mevkıfi Hişâm b. Hakem ve Mevâkıfi Sâiri Ehl-i Kelâm", Turâsunâ, sayı:19, 1410, s.15-99.

Şeytanü't-Tâk gibi Şiî kelâmcıların etkilendiği kabul edilebilirse bile bu etkileşim tek taraflı değildi; zira bu isimlerden bazıları Hişâm'dan oldukça ileri bir yaşta idiler. Ama bu onun ilk döneme damgasını vuran bir kelâmcı olmasına mani değildir. Şiî kelâmı onunla, ilk dönemde zirveye ulaşmıştı. Oluşturduğu düşüncenin savunuculuğunu talebeleri Yunus b. Abdurrahman, Ali b. Meysem ve Sekkâk üstlendiler. Daha sonra ise onun görüşlerinin savunuculuğunu Fadl b. Şâzân yaptı.

Hişâm, Şiî kelâmın Mu'tezile karşısındaki en büyük savunucusu idi. Aynı zamanda onun fikirleri, yükselen Mu'tezili düşünceye karşı önemli bir başkaldırıydı.[200] Özellikle tecsim fikri bunların başında geliyordu. Bütün bunlara rağmen büyük Mu'tezili kelâmcısı en-Nazzâm, cüz (atom) ile ilgili görüşünde Hişâm'dan etkilendi. Laoust'a göre en-Nazzâm, renk, tat ve kokuların cisim olduğu görüşünü de Hişâm'dan almıştır.[201]

Abdullah Ni'me onun hakkında geniş bir çalışma yapmış ve bu çalışmada onun tam anlamıyla bir filozof olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır.[202] Hişâm'ın ilmi pozisyonu konusunda yapılan değerlendirmelerin tamamına katılmak mümkün olmamakla birlikte o, Şiî imamet düşüncesini ve kelâmını esaslı bir şekilde ortaya koyan rasyonalist bir kelâmcı idi. Bunun üzerinde Hârun Reşid devrinin özgür fikri ortamının ve Yunan felsefesinin etkisi yadsınmamalıdır.

Hişâm'ın ilgi alanı sadece kelâmla sınırlı değildi. O da diğer kelâmcılar gibi fıkıh ve hadisle de ilgilenmişti. Hatta bu sahada eserler vermişti. El-Müfîd, onun çok hadis rivayet ettiğini bildirir.[203] Şiirle de ilgilendiği bilinmektedir. En-Necâşî, onun şiirle ilgili bir eserinden söz eder.[204]

Ortaya attığı fikirler zamanında taraftar bulmuş ve öldükten sonra da savunulmuştur. Mezhepler Tarihçileri, bu görüşlerin takipçilerinden ve müdâfilerinden Hişâmiyye ve Hakemiyye ismiyle söz etmişlerdir. Hişâmiyye, yine kendisi gibi Şiî bir kelâmcı olan Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî ile beraber ona nispet edilmiştir. Bu fırka, Hişâmiyye olarak daha çok Râfizîyye ve

---

200 LAOUST, H.(Çev.E. Ruhi Fığlalı-S. Hizmetli): İslamda Ayrılıkçı Görüşler, Pınar Y., İstanbul-1999, s.95.
201 LAOUST: a.g.e., s.119.
202 Nİ'ME, Abdullah: Hişâm b. Hakem, y.y.-1985. s.97-101.
203 El-Müfîd: Fusûl, s.52.
204 En-Necâşî: a.g.e., s.304.

Müşebbihe'den sayılmıştır. Mu'tezili kelâmcı Hişâm el-Futî'ye nispet edilen bir başka Hişâmiyye fırkası vardır ki sözü edilen grupla karıştırılmaması gerekir. Bu fırkalar daha çok ana gövdenin farklı versiyonları olduğu için kitlelere yayılmaktan ziyade herhangi bir olay veya mesele karşısında takınılmış bir tavır veya küçük çaplı düşünce ekolü olarak değerlendirilmelidir. Hişâmiyye de bu çerçevede değerlendirilmelidir.

El-Cürcâni, Hişâmiyye'yi Gûlat'tan[205] er-Râzî,[206] el-Makrîzî[207] Havarizmi,[208] el-Mesûdî,[209] Zehebi[210] ve Ebû'l-Meali[211] Müşebbihe'den, İbn Kuteybe[212] ise Gâliye'den saymaktadır. El-Malati ise Hişâm'ın, mülhid bir Dehri iken daha sonra Dualizm'e ve Maniheizm'e geçtiğini, en sonunda Ehl-i Beyt'e yanaştığını iddia etmektedir[213] ki bu ithamlar aşırıdır.

Hişâm b. Hakem ilk dönem Şiî ve İslam düşüncesinin önemli simalarından biri olmuştur. Hişâm'ın yine de çok fazla tanınmamış olmasının temelinde aşırı fikirlerinin daha sonraki dönemde taraftar bulmamış olması yatmaktadır. Şiî kelâmın Mu'tezile etkisine girişinden sonra Hişâm'ı tanıtacak ve onu takip edecek Şiî kelâmcılar kalmayınca ve Şiî kelâmı bir şekilde aşırı yorumlardan arındırılınca Hişâm'ın etkisinin yok sayılması en uygun çözüm olarak tedavüle konulmuştur. Fakat günümüzde bazı araştırmacılar onun hayatını ve fikirlerini mercek altına alarak onu tanıtmaya çalışmışlardır. Bu çalışmalardan bazıları şunlardır:

a) Abdullah Ni'me'nin, *Hişâm b. Hakem* adlı kitabı.

b) *Cismûn lâ ke'l-Ecsâm* sözü üzerine *Turâsuna* dergisinde aynı isimli bir makale.

---

[205] EL-CÜRCANİ, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed: Şerhu'l-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm, İstanbul-1824, s.626.
[206] Er-Râzî, İtikadât, s.64.
[207] El-Makrîzî: a.g.e., s. II,348.
[208] Havarizmi: a.g.e., s.20.
[209] El-Mesûdî: a.g.e., s. C.4, s.103.
[210] EZ-ZEHEBÎ, Şemseddin Muhammed Ahmed b. Osman: Siyeru A'lami'n-Nübelâ, Beyrut-1996, C.10, 543.
[211] Ebû'l-Meali: a.g.e., C.1, s.34.
[212] İbn Kuteybe, Te'vil-i Muhtelifi'l-Hadis, Kahire-1966, s.48.
[213] EL-MALATİ, Muhammed b. Ahmed: et-Tenbih ve'r-Redd ale'l-Ehva ve'l-Bida, Beyrut-1969, s.24.

Kaynaklarda kendisine otuzdan fazla eser nispet edilmiştir.* Fakat bu eserlerden günümüze ulaşan olmamıştır:

*a)* *Kitâbu'l-İmâme*[214]
*b)* *ed-Delâle ala Hudûsi'l-Ecsâm*
*c)* *er-Redd ale'z-Zenâdıka*[215]
*d)* *er-Redd ale'l-Cevâlikî*
*e)* *er-Redd alâ Ashâbi'l-İsneyn*
*f)* *er-Redd alâ Ashâbi't-Tebâyi'*
*g)* *eş-Şeyh ve'l-Gulâm fi't-Tevhîd*
*h)* *Et-Tedbîr ve'l-İmâme*[216]
*i)* *Kitâbu'l-Mîzân*
*j)* *er-Redd ala men kâle bi İmâmeti'l-Mefdûl*
*k)* *el-Vasiyye ve'r-Red alâ Münkiriha*
*l)* *Kitâbu'l-Meydân*
*m)* *Kitâbu İhtilâfi'n-Nas fi'l-İmâme*[217]
*n)* *Kitâbu Cebr ve'l-Kader el-Hakemeyn*
*o)* *er-Redd ala'l-Mu'tezile fî Talha ve'z-Zübeyr*
*p)* *Kitâbu'l-Kader*
*q)* *Kitâbu'l-Elfâz*
*r)* *Kitâbu'l-İstitâ'at*
*s)* *Kitâbu'l-Ma'rife*
*t)* *es-Semânine Ebvâb*
*u)* *Kitâbu'r-Redd ala Şeytâni't-Tâk*

---

214 En-Necâşî: a.g.e., s.304., Zirikli: a.g.e., C.9, s.82.
215 Zirikli: a.g.e., C.9, s.82.
216 Bu eser onun sözlerinden Ali b. Meysem tarafından yapılan bir derleme çalışmasıdır. En-Necâşî: a.g.e., s.304.
217 Hişâm'ın bu eserin En-Nevbahtî ve Sa'd el-Kummî tarafından *Fıraku'ş-Şîa* ve *El-Makâlât ve'l-Fırak* isimli kitaplarının ilk bölümlerinde satır satır kullanıldığını ve bu iki kitap arsındaki benzerliğin, bu eserin kaynak olarak kullanılmasından hatta aynen nakledilmesinden kaynaklandığını Madelung, iddia etmektedir: MADELUNG: "Bemerkungen zur imamitischen Firaq-Litaratur", Der Islam, sayı:43,1967, s.51-2. Bağdatlı İsmail Paşa: Îzâh El-Meknun fi ez-Zeyli alâ Keşfu'z-Zunun an Asâmî el-Kutubi ve'l-Funûn, İstanbul-1972, C.1, s.48.
* Eserlerin geçtiği yerler için bkz: En-Necâşî: a.g.e., s.304-5; İbnü'n-Nedim: a.g.e., s.175-6; Et-Tûsî, Fihrist, s.207-8; Zirikli: a.g.e., C.9, s.82.

v) *Kitâbu'l-Ahbâr*

w) *er-Redd ala'l-Mu'tezile*

x) *er-Redd ala Aristûtâles fi't-Tevhid*

y) *Kitâbu'l- Mecâlis fi'l-İmâme*

z) *Kitâbu'd-Delale ala'l-Hadîsi'l-Eşya*[218]

aa) *Kitâbu't-Tevhîd*

bb) *Kitâbu'l-Mu'tezile*

cc) *Kitâbu's-Semâniyye*[219]

---

[218] Watt bu eserin felsefi bi çalışma olduğunu söyler. WATT: a.g.e., s.232.

[219] Bu eser,Keşfu'z-Zunun Zeyli'nde zikredilmektedir. Bağdatlı İsmail Paşa: a.g.e., C.2, s.284.

## 6. ALİ B. MEYSEM

Asıl adı, Ali b. İsmail b. Meysem[220] b. Yahya et-Temmâr'dır. Kûfe doğumlu İbn Meysem daha sonra Basra'da[221] ve kelâmın siyaset sahnesinde popülerleşmesiyle Bağdat'ta yaşamıştır. Beni Esed'in mevlası olan Ali b. Meysem'in künyesi Ebû'l-Hasan'dır.[222]

Ali b. Meysem, Şiî bir aile geleneğinden gelmekteydi. Büyük dedesi Meysem, Şiî olduğu için Emeviler'in Kûfe valisi Ubeydullah b. Ziyâd (ö.67) tarafından elleri, ayakları ve dili kesilmek sûretiyle işkence altında idam edilmişti.[223]

Doğum tarihiyle ilgili herhangi bir kayıt, tarih kitaplarında geçmemektedir. Onun Şiî cemaat içindeki varlığını daha çok teolojik tartışmaların yanında aşk konulu tartışma meclislerinin de kurulduğu Reşid zamanının kültürel çevrelerinde görmekteyiz. Büyük Şiî kelâmcı Hişâm b. Hakem'den ders almış ve onun görüşlerine paralel şeyler söylemiştir.[224]

Kelâm sahasındaki şöhretine rağmen, eserlerine baktığımız zaman onun fıkıhla oldukça yakından ilgilendiğini anlıyoruz. Onun asıl şöhreti Şiî kelâm düşüncesinde "imamet konusunda ilk konuşan kimse" kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır.[225] Fakat bu bilginin doğruluğu şüphe götürmektedir; çünkü Ali b. Meysem'den daha önce yaşamış olan ve Ebû Hanîfe ile tartışmaları bulunan Ebû Ca'fer Numan el-Ahvel'in ve el-Cevâlikî'nin imamet konusunda detaylı tartışmaları kaynaklarda mevcuttur.[226] Yine Şeytânü't-Tâk'a ait *Kitâbu'l-İmame* adlı bir eserin varlığı bu konuların konuşulduğunun kanıtıdır. Nitekim Howard, bu iddianın yanlışlığını farklı bir yaklaşımla ortaya koymaktadır: Ona göre Ali b.

---

220 El-Bağdâdî: El-Fark'da; *Heysem* s.69; Watt: İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri'nde; *Misem* s.196; Howard: a.g.m.: *Misemî'*, s.211; İbn Arabî, El-Avasım'da *Ali b. Maksem*, C.2, s.85; İbn Hacer, Lisan'da onun isminin sonuna *El-Avfi* eklemektedir. C.5, s.106.

221 En-Necâşî: a.g.e., s.176.

222 En-Necâşî: a.g.e., s.176.

223 El-Keşşî: a.g.e., s.86-7.

224 El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.115.

225 İbnü'n-Nedim: a.g.e., s.175.

226 EL-MECLİSÎ, Muhammed El-Bâkır b. Muhammed El-İsfehânî: Bihârü'l-Envâr, Tahran-1957-1973, C. 47, s.396-9.

Meysem, Ali er-Rızâ'nın takipçisidir. Yine Howard, İbn Meysem'in 198 sonrası Ali er-Rızâ'nın veliaht tayin edilmesinden sonra ona tabi olan Zeydiler'den olabileceğini belirtmektedir.[227] Dolayısıyla 198 tarihi imamet hakkında ilk görüşlerin ortaya atılabilmesi için geç bir tarihtir. Watt ise; bu bilgiyi "imamet akidesinin ilk kelâmî tefsirini yapan kimse" şeklinde değerlendirmektedir.[228] İmametin kelâmî tefsirinin yapılması farklıdır; imamet hakkında ilk konuşan kimse olmak farklıdır. Fakat kanaatimize göre; İbnü'n-Nedim'in kastının da "imametin kelâmî bir yaklaşımla ele alınması" şeklinde olduğudur ama bu onun yanılmadığını göstermez; zira 150'de kesin olarak ölmüş olan Zürâre b. A'yen'in imamın bilgisi hakkında görüş sahibi olduğunu biliyoruz.[229] Yine Ca'fer Sâdık'ın huzurunda Hişâm b. Hakem'le bir Şamlı arasında geçen tartışmalar imamet merkezli idi.[230]

Ali b. Meysem, hayatının büyük bölümünü Basra'da geçirdi ve Basra'nın önde gelen kelâmcılarından biri idi. Basra'da özelikle Mu'tezili kelâmcılarla tartışmalarda bulundu. Mu'tezili kelâmının Basra mektebinin en önde gelen isimlerinden Ebû Huzeyl (ö.225-235) ve Nazzâm'la (ö.221 veya 230) ilmi münakaşalarda bulundu.[231] Hatta bu tartışmaların bazıları Basra emirinin huzurunda yapılmıştı.[232] Ali b. Meysem sadece Mu'tezili kelâmcılarla değil farklı inançlardan olan düşünürlerle de teolojik tartışmalarda bulunmuştur.[233] Ayrıca 184 veya 205 tarihlerinde öldüğü söylenen Dırar b. Amr'la ilgili bir tartışması da yine *Fusûl*'da nakledilmektedir.[234] Ali b. Meysem, aynı zamanında Hârun Reşid zamanındaki ilim ve aşk konulu münazara meclislerin devamlı katılımcılarından biri idi.[235]

---

[227] Howard: a.g.m.,211-2.
[228] Watt: a.g.e., s.196.
[229] Eş-Şehristânî: a.g.e., C.1, s.218.
[230] El-Küleynî: a.g.e., C.1, s.169-70 ve 172.
[231] EL-HAYYAT, Ebû'l-Huseyn Abdurrahman b.Muhammed b. Osman: Kitâbu'l-İntisâr, Beyrut-1957, s.103.
[232] İbn Hacer: a.g.e., C.5, s.107. Ebû Huzeyl ile aralarında fidye veya kader konusunda cereyan eden bir tartışmayı Ebû'l-Kasım et-Teymi'nin *Kitâbu'l-Huccet* adlı eserinde naklettiğini bildiriyor. S.106.
[233] El-Müfîd:Fusûl, s.58 ve 76.
[234] El-Müfîd: a.g.e., s.29., Şiî bir yazar olan El-Müfîd'in naklettiği haberlerde İbn Meysem rakiplerine hep üstün gelmektedir.
[235] El-Mesûdî: a.g.e., C.3, s.380.

Her ne kadar imamet konusunda ilk konuşan Şiî kelâmcı kabul edilse de onun imamet ve diğer alanlardaki görüşleri üzerinde hocası Hişâm b. Hakem'in etkisi büyüktür. O, Hişâm b. Hakem'le birlikte Bermekîlerin meclislerinde imami görüşleri savunmaktaydı. Hatta onun, Hişâm b. Hakem'in bu meclislerindeki tartışmaları üzerine bir eser derlediği bilinmektedir.[236]

Howard, Ali er-Rızâ'nın veliaht tayin edilmesinden önce onun Zeydi olabileceği öngörüsünde bulunmaktadır.[237] Bu durumun açıklığa kavuşmasında Watt'ın onun ismiyle benzer bir isime sahip olan Ali b. Heysem'in bir Zeydi olduğu ve Ali b. Meysem'le karıştırılmaması gerektiğini ifade eden dipnotu bize yardımcı olmaktadır.[238] Murûc'da geçen Zeydi ifadesi büyük ihtimalle Howard'ı yanıltmıştır. Fakat biz biliyoruz ki Ali b. Meysem Şiî kelâmcılardandır ve onunla ilgili diğer Şiî kaynaklarda herhangi bir Zeydi iması mevcut değildir. Kaynaklar onu, Bermekî meclislerinde İmami olarak zikretmektedirler. Ayrıca bir bilgiye göre; Ali b. Meysem, Reşid zamanında diğer bir Şiî kelâmcı olan Süleyman en-Nevfeli ile birlikte hapsedilmişti. Bu hapis esnasında Hişâm'ın öldüğüne dair haberlerden sonra bu iki kelâmcı arasında, Hişâm'ın takipçileri olduklarını düşündüren konuşmalar geçmekteydi ki büyük ihtimalle bu tarih 187'dir.[239] Bu tarihlerde Ali er-Rızâ daha imam değildi. Howard'ı bu kanaata iten şey, onun Hz. Ali'nin imametini terk eden ümmeti tekfir etmeye yanaşmadığı şeklindeki görüşüdür.[240] Bize göre sadece bu görüşünden dolayı onun Zeydi olması gerekmemektedir. Zira Şiî cemaat içerisinde düşünce yönünden oldukça rahat bir ortam olduğunu tahmin edebiliriz. İmamet konusunda bildiğimiz gibi Abdullah b. Ebî Ya'fûr'un da farklı görüşleri bulunmakta idi. Howard, Me'mun (ö.218) zamanında divan katipliği yapan Zeydî Ali b. Heysem'le bağlantı kurmaktadır. Oysa bu kişi farklı bir şahsiyet olmalıdır.[241]

---

[236] En-Necâşî: ag.e., s.176.
[237] Howard: a.g.m., s.212.
[238] Watt:a.g.e., s.197., 27 no'lu dipnot.
[239] El-Keşşî: a.g.e., s.262-3.
[240] Howard: a.g.m., s.212.
[241] YÂKÛT: İrşad, C.5, s.453-59. Bu kimse Me'mun'un huzurunda İmami bir kişi ile tartışıyor. Oysa Ali b. Meysem'in Şiî cemaat içindeki varlığı daha öncesine dayanmaktadır.

İbn Meysem'in ölüm tarihi ile ilgili olarak Abdullah b. Ni'me, kaynak belirtmeden 179 tarihini zikretmektedir.[242] Bu tarih oldukça erkendir. Ali b. Meysem Bermekîlerin meclislerine katılan bir Şiî kelâmcıydı. Aynı zamanda hapis nedeni belirtilmemesine rağmen aynı anda iki kelâmcının tutuklanmasından ve aynı hapishanede olmalarından yola çıkarak bu tutuklamanın siyasi olduğunu düşünerek bu olayın Bermekîlerin 187'deki düşüşü sonrasında olduğunu söyleyebiliriz. Ali b. Meysem bu tarihlerde yaşıyordu. Şiî kaynakların onu Ali er-Rızâ'nın ashabından saymasını da göz önünde bulundurursak bu sonuç normal görünmektedir. Ayrıca onun 179 tarihi sonrasında yaşadığına dair bir kanıt Vâkıfa tartışmalarında isminin geçmesidir. Vâkıfiyye fırkasının Mamturiyye olarak da isimlendirilmesine neden olan *memtura* sözünü onun söylediğine dair rivayetler de vardır. Bu sözü söylemediğini kabul eden kaynaklar da onun bu mecliste hazır bulunduğu kanaatindedirler. [243] Bu tartışmalar bir tarafa, bu vakıa onun Kâzım sonrası hayatta olduğunu gösterir ki, bu tarih 183 sonrasına tekabül eder. Ali b. Meysem, kelâmın siyasetle içli dışlı olduğu bir devrede şöhrete kavuşmuş, büyük Şiî ve Mu'tezili kelâmcıların meclislerinde bulunmuş ve tartışmalar yapmış bir kelâmcıydı. Siyasete fazla yakınlaşmasının bir sonucu olarak hayatının sonlarında hem gözden düşmüş hem de hapsedilmişti.

Fikri olarak Ali b. Meysem, diğer kelâmcılar Şeytânü't-Tâk, Hişâm b. Sâlim ve Hişâm b. Hakem'den etkilenmiştir. Ebû Mâlik el-Hadramî ve Süleyman en-Nevfeli gibi Şiî kelâmcılarla benzer görüşleri savunmuştur. Onun kendine tabi olan bir grubu bilinmemektedir. Belki de bu durum onun, Hişâm b. Hakem'in fikirlerini savunmasından kaynaklanmaktaydı. Ayrıca orijinal fikirleri bulunmamaktaydı.

---

[242] Ni'me: Felâsifetü'ş-Şîa, Beyrut-1987, s.334; Aynı tarih, "İbn Mitham" adlı makalede de dile getirilmektedir. KURUL: EI2, Suppl., s.393.
[243] EBÛ HATİM, Ahmed b. Hamdân er-Râzî: Kitâbu'z-Zine, Beyrut-1982, s.290; En-Nevbahti: a.g.e., s.69.

Kaynaklarda ona bazı kitaplar nispet edilmesine rağmen bunlardan günümüze ulaşan olmamıştır:

*a) Kitâbu'l-İmâme*[244]
*b) Kitâbu Mecâlisi Hişâm b.el-Hakem*[245]
*c) Kitâbu't-Talâk*[246]
*d) Kitâbu'n-Nikâh*[247]
*e) Kitâbu'l-Mut'a*[248]
*f) Kitâbu'l-İstihkâk*[249]

[244] En-Necâşî: a.g.e., s.176; İbnü'n-Nedim:a.g.e., s.175.
[245] En-Necâşî: a.g.e., s.176.
[246] En-Necâşî: a.g.e., s.176.
[247] En-Necâşî: a.g.e., s.176.
[248] En-Necâşî: a.g.e., s.176.
[249] İbnü'n-Nedim: a.g.e., s.175. Abdullah Ni'me, Felasifetü'ş-Şîa'da *El-İstihkâk fi'l-İmâme* olarak vermektedir. s.334.

## 7. YUNUS B. ABDURRAHMAN

Yunus, Ali b. Yaktîn b. Musa'nın mevlasıdır. Bu yolla da Benî Esed'in mevlasıdır. 105-125 yılları arasında iş başında olan Emevi halifesi Hişâm b. Abdülmelik'in hilafetinin son yıllarında dünyaya geldi.[250] Ali b. Yaktîn'in onu yolda bulduğu şeklinde bir ifadeyi Fadl b. Şâzân reddetmektedir.[251] Künyesi Ebû Muhammed'dir.[252]

Şiî bir aile olan Yaktîn ailesinin mevlası olarak cemaatle tanışıklığı genç yaşlarda olmalıdır. Ca'fer Sâdık'ı hac sırasında Safa ile Merve arasında gördüğü; fakat ondan rivayette bulunmadığı kanaati yaygındır.[253] Muhtemelen otuzlu yaşlarında dahi cemaat içinde tanınmışlığı yoktu. Bu, ondan nakledilen, "Yirmi yıl sustum, yirmi yıl sordum; sonra cevap verdim" ifadesiyle de örtüşmektedir.[254] Onun Muhammed Bâkır'ın ashabından olduğu şeklindeki bilgi yanlıştır. Çünkü o, Ca'fer Sâdık'ın imametinin ilk yıllarında dünyaya gelmişti. Yunus, Sâdık'ın vefatından sonra cemaatin çoğunluğu gibi Musa Kâzım'a biat etti. Bu biat sırasında aktif rol oynayıp oynamadığını bilmiyoruz; fakat Musa Kâzım onu Basra vekili yaptı. Yunus'un Basra'da Şiî cemaatle arası iyi değildi. Basralılar onu İmam'a şikayet etmişler[255] ve onu zındıklıkla suçlamışlardı.[256] Bu, Yunus'un aşırı fikirlerinden kaynaklanmış olabilir; fakat İmam, Yunus'u görevden almayarak ona güvendiğini belirtmiştir. Musa Kâzım'ın 183'te vefat etmesinden sonra Yunus, Ali Rızâ'ya beyat etti[257] ve Musa Kâzım'ın ölmediğini iddia eden Vakıfiyye'ye karşı Kat'iyye'nin görüşlerini savundu. Onlara karşı şiddetli muhalefeti sonucunda Ali er-Rızâ'nın imametinin kabullenilmesinde önemli rol oynadı. Musa Kâzım'ın Basra vekili olarak cemaatin zekatlarını topluyordu. Musa Kâzım'ın vefatı üzerine diğer vekillerden Ziyâd el-Kindî ve Ali b. Ebi Hamza,

---

[250] En-Necâşî: a.g.e., s.311.
[251] El-Keşşî: a.g.e., s.486. Fadl, *Yaktîn* ailesinin bu zamanda değil Abbasiler zamanında yaşamış olduğunu belirterek onun buluntu bir çocuk olduğu görüşünü reddetmeye çalışmaktadır.
[252] En-Necâşî: a.g.e., s.311.
[253] En-Necâşî: a.g.e., s.311; El-Keşşî: a.g.e., s.485.
[254] El-Keşşî: a.g.e., s.485.
[255] El-Keşşî: a.g.e., s.487.
[256] El-Keşşî: a.g.e., s.489.
[257] El-Keşşî: a.g.e., s.489-90.

uhdelerinde bulunan cemaatin zekat gelirlerini vermek istemeyerek Yunus'a da bu paraları kontrol etmeyi teklif etmişlerdir. Yunus bu paraları kendinde tutmaya şiddetle karşı çıkmış ve Ali er-Rızâ'ya beyat etmiştir.[258] Musa Kâzım'ın ölmediğini ve tekrar dünyaya döneceğini iddia edenlerle şiddetle mücadele etmiş ve tartışmalarda bulunmuştur. Bu tartışmaların birinde söylediği *memtura* yani 'yağmurda ıslanmış köpek' sözcüğünden dolayı Vâkıfiyye fırkası bu isimle anılmaya başlamıştır.[259] Ali er-Rızâ, Yunus'u Kum vekili olarak atamıştır.[260] Kum'daki Şiî cemaatle arasının iyi olmadığı tahmin edilebilir; çünkü Şiî kaynaklarda Kumluların onu ta'n ettikleri; fakat buna rağmen, Yunus'un onların yanında güvenilir olduğunu belirtilmektedir.[261] Ta'n etmelerinin bir sebebi de el-Küleynî ile başlayan Ahbâri çizginin, bu kelâmcıları dışlaması olabilir.

Musa Kâzım ve Ali er-Rızâ'dan rivayetlerde bulunan Yunus b. Abdurrahman'ın isminin Ali er-Rızâ'dan sonra anılmaması, onun aşırı fikirlerinden dolayı cemaat içinde fonksiyonunun azalmasından ziyade yaşlılığıyla alakalı olmalıdır. Yunus ilerlemiş yaşlarında Medine'ye çekildi ve burada 208 yılında vefat etti.[262] Onun Muhammed Tâki zamanına ait herhangi bir faaliyeti yoktur.

Yunus özellikle Hişâm b. Hakem'in etkisinde kalmış ve onun kelâmî görüşlerini savunmuştur. Hişâm b. Hakem'in Bermekîlerin münazara meclislerini takip etmişti. Hatta Hişâm'ın Hârun Reşid'in huzurunda yaptığı ve bu münasebetle kaçıp gizlenmek zorunda kaldığı tartışma öncesinde ve esnasında yanında bulunmuş ve bu haberi o vermiştir.[263] Hişâm sonrasında bu ekolün savunuculuğunu yapmış ve Hişâm'ın görüşlerinin bazılarını daha da ileriye götürmüştür.

Yunus b. Abdurrahman bir kelâmcı olmasına rağmen kelâmî görüşleri daha az bilinmektedir. Bunun sebebi büyük ihtimalle, onun Hişâm'ın öğrencisi olmasında yatmaktadır.[264] Yunus daha çok Hişâm'ın görüşlerini savunmaktaydı

---

[258] En-Necâşî: a.g.e., s 311; El-Keşşî: a.g.e., s 493.
[259] En-Nevbahtî: a.g.e., s 69.
[260] En-Necâşî: a.g.e., s 311.
[261] İbn Dâvud: a.g.e., s 207.
[262] El-Keşşî: a.g.e., s.486.
[263] El-Keşşî: a.g.e., s.258.
[264] Howard: a.g.m., s.214.

ve cemaat dışında çok fazla popüler değildi. Fıkhî eserlerinin çok olması, onun kelâmdan ziyade fıkıhla ilgilendiğini düşündürmektedir. Bunun yanında hadis rivayeti ve hadis metodolojisi alanında da çalışmaları vardır. Duymadığı hadisleri rivayet etmekle suçlanmış olmasına rağmen Şîa'nın önemli hadis kaynakları arasındadır. Ca'fer Sâdık'tan rivayette bulunmadığı kabul edilirken, ashabı olduğu diğer iki imam Kâzım ve Ali er-Rızâ'dan hadis rivayetleri vardır. Zürâre b. A'yen, Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî, Şeytanü't-Tâk ve Hişâm b. Hakem gibi önde gelen Şiîlerden rivayetleri vardır. Ca'fer Sâdık'tan rivayette bulunduğu şeklindeki bilgiler, Şiî kaynaklar tarafından sahih kabul edilmez.[265]

Yunus b. Abdurrahman hakkında el-Keşşî'nin *İhtiyâr*'ında geçen ve onu hem kötüleyen hem de öven rivayetler bulunmaktadır. Mesela bunlardan birinde İmam Rızâ'ya bir Şiî, kendisine ulaşamadığı takdirde dinini kimden öğreneceğini sormuş İmam da o kimseye Yunus'u işaret etmişti.[266] Yunus, bir defasında İmam tarafından ilim ve fetva makamı olarak takdim edilirken, bir başka rivayette İmam onun kitabını okurken kızıp *veled-i zina* diyerek kitabını yere atmıştır.[267] Ayrıca ona ve ashabına lanet etmiştir.[268] Olayın açıklığa kavuşması zordur; zira Yunus, İmam er-Rızâ'nın Kum vekilidir ve Musa Kâzım sonrası onun imametinin meşruiyetini sağlamada oldukça aktif rol oynamıştır. Aralarındaki iyi ilişkinin daha sonra bozulmuş olma ihtimali dışında seçenek kalmamaktadır. Yunus'un son zamanlarında Medine'ye çekilmesinin sebebi belki de budur. İmam'ın onun kelâmî fikirlerini onaylaması pek mümkün görünmemektedir. Şiî kaynaklardan bazıları, bu zemleri kabul etmememe taraftarıdır.[269]

Yunus'un Şiî cemaat içerisinde seçkin bir konumu vardı. Hem Musa Kâzım'ın hem de Ali er-Rızâ'nın vekilliğini yapmış, Ali er-Rızâ'nın imam seçilmesinde etkili olmuştu. Musa Kâzım'ın ölmediğini iddia eden Vâkıfiyye fırkasının mensupları için kötüleme gayesiyle kullandığı 'memtura' kelimesi ile o fırkanın adlandırılmasına vesile olacak kadar popülaritesi olan bir şahsiyetti. Her ne kadar bu ifadenin kullanımı ile ilgili kaynaklarda farklı bilgiler bulunsa da bu

[265] İbn Dâvud:a.g.e., s.215.
[266] El-Keşşî: a.g.e., s.483; En-Necâşî: a.g.e., s.311.
[267] El-Keşşî: a.g.e., s.495-6. Yunus için bu ifadenin kullanılmış olması onun Yaktîn ailesinin bulduğu bir çocuk olmasıyla ilgili Fadl'ın reddiyle ilişkili olabilir.
[268] El-Keşşî: a.g.e., s.492.
[269] En-Necâşî: a.g.e., s.311; Erdebilî: a.g.e., C.2, s.356.

ifadenin ona ait olduğundan şüphe yoktur. Ebû Hatim er-Râzî, Yunus'un bulunduğu bir mecliste bu sözü Ali b. Meysem'in söylediğini ifade etmektedir.[270] Nevbahti ise; Ali b. Meysem'in Vâkıfîlerle tartışırken; "Siz ancak yağmur yemiş (memtura) köpeklersiniz" dediğini ve bu tartışmada Yunus'un hazır bulunduğunu nakletmektedir.[271] El-Kummî de İbn Meysem'in bu cümlesine "siz Şîadan değilsiniz" ibaresini eklemiştir.[272] El-Eş'arî ise; Yunus'un "Siz benim yanımda yağmur yemiş köpeklerden daha aşağılıksınız" dediğini naklediyor ki demek istediği bu olsa gerektir.[273]

Yunus, kelâmcı olmasına rağmen Bermekîlerin meclislerinde tartışmacı olarak görülmemektedir. Bunun birkaç sebebi olabilir: Öncelikle Yunus, İmam'ın vekili olarak başka şehirlerde bulunmuştu. İkinci olarak; özellikle Hişâm sonrasında ön plana çıkmıştır. Bunu destekleyici bir kanıt olarak Yunus'un Hişâm'ın yanında bu toplantılara gittiği; fakat geri planda kaldığını gösterebiliriz. Ayrıca Yunus cemaat içi bir şöhrete sahipti ve belki de fıkıh ve hadisle daha çok uğraşıyordu. Fakat yine de Yunus'un özgün bir yönü vardı ki kendisine bir grup nispet edilmiş ve Kâzım sonrası imam seçiminde aktif rol oynamıştır. Hişâm gibi büyük ve karizmatik şahsiyetlerin ölümü sonrası Yunus'un itibarı da artmış olmalıdır. Özellikle Vâkıfiyye ile ilgili tartışmalarda bunu görebiliyoruz. Onun hayatı boyunca kırk kez haccettiğini Fadl b. Şâzân bize bildirmektedir.[274] Fadl'ın babası, Yunus'un öğrencisidir ve Fadl ondan rivayetlerde bulunan önemli bir isimdir.

O, görüşleri ve kitaplarıyla Şiî düşüncesini savunurken çevresinde bir grup oluşmuş ve Yunus'un görüşlerini benimseyen bu kimseleri Mezhepler Tarihçileri Yûnusiyye olarak adlandırmışlardır.[275] Özelikle Arş hakkındaki görüşü sıkça

270 Ebû Hatim: a.g.e., s.290.
271 En-Nevbahtî: a.g.e., s.69.
272 El-Kummi: a.g.e., s.92.
273 El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.103.
274 El-Keşşî: a.g.e., s.485.
275 *Yunusiyye* adında Mürci Yunus b. Amr'a nispet edilen başka bir fırka daha vardır. El-Makrîzî: a.g.e., s.350.

tekrar edilmektedir. Er-Râzî[276] ve el-Makrîzî[277] onları Müşebbihe'den, eş-Şehristânî ise Gâliye'den saymaktadır. [278]

Bir çok esere imza atan Yunus b. Abdurrahman'ın bu eserlerinden hiç biri günümüze kadar ulaşmamıştır. Yalnız şu var ki Madelung, Sa'd el-Kummî'nin *el-Makâlât ve'l-Fırak* adlı eserindeki Gulât fırkalar hakkında Nevbahti'nin eserinde bulunmayan fazladan paragrafların yazarının Yunus olduğunu ve el-Kummi'nin bunu, onun *er-Redd ala'l-Gulât* adlı eserinden aldığını iddia etmektedir.[279]

Özelikle fıkıh konusunda eserleri bulunan Yunus'un kaynaklarda belirtildiğine göre otuzdan fazla eseri vardır. En-Necâşî ona ait 33 eser zikrederken, İbnü'n-Nedim ona ait 7 kitap ismi vermektedir. Biz onun kelâmla ilgili eserlerinin isimlerini belirteceğiz.

*a) Kitâbu'l-Bedâ*
*b) er-Redd ale'l-Gulât*
c) *Kitâbu'l-İmâme*[280]

---

[276] Er-Râzî: Makâlât, s.65.
[277] El-Makrîzî: a.g.e., C.2, s.350.
[278] Eş-Şehristânî: a.g.e., C.1, s.220. Yunus'un ise *er-Red ala'l Galiye* adlı bir eseri vardır.
[279] Madelung, 'Bemerkungen zur imamitischen Firaq-Litaratur', Der Islam, sayı:43, 1967, s.51-2.
[280] Eserlerin tamamı için bkz: En-Necâşî:a.g.e., s.311; İbnü'n-Nedim:a.g.e., s.220; Et-Tûsî, :a.g.e., s.215-6.

## 8. ALİ BİN MANSÛR

Ali b. Mansûr hicri 2. asırda yaşamış önde gelen Şiî kelâmcılardan birisidir. Aslen Kûfeli olan Ali b. Mansûr, Bağdat'ta yaşadı ve Ebû'l Hasan olarak künyelendi. Hişâm b.Hakem'in öğrencilerinden biridir ve onun görüşlerinin savunuculuğunu yapmıştır.[281] Hocası Hişâm b. Hakem'le birlikte Reşid zamanındaki Bermekîler'in ilim ve aşk konulu münazara meclislerine tartışmacı olarak katıldı.[282] İbn Hazm, onu İmâmiyye ricalini zikrederken saymaktadır. Yunus b. Abdurrahman'ın ondan rivayetleri vardır.[283] En-Necâşî, *Kitâbu'l Tedbîr fi't-Tevhîd ve'l-İmâme* adlı bir eserinden bahsetmektedir.[284]

## 9. DAHHAK EBÛ MÂLİK EL-HADRAMÎ

Aslen Arap olan Ebû Mâlik, Kûfe'lidir. Ca'fer Sâdık'tan rivayette bulunduğu; Şiî yazarlar arasında tartışmalıdır. Musa Kâzım'dan rivayetlerde bulunmuştur. Et-Tûsî, Ricâl'inde onu, Ca'fer Sâdık'ın ashabından saymaktadır.[285] Kelâm sahasında görüşleri bulunan Ebû Malik el-Hadramî'yi Şiî kaynaklar sika kabul ederler. Ayrıca hadis sahasında da sika olduğunu belirtirler.[286] Ali b. Meysem'le birlikte Hişâm b. Hakem'in bazı görüşlerine muhalefet etmişlerdir.[287] Kelâm sahasındaki görüşlerini el-Eş'arî'nin naklettiği Dahhak, Hişâm b. Hakem'den etkilenmiştir. Dahhak'ın hayatıyla ilgili bildiğimiz bir diğer bilgi onun Bermekîler'in meclislerine katıldığıdır.[288] Yalnız el-Mesûdî onu, Hâricî

---

[281] En-Necâşî a.g.e., s.176; ET-TEFRÎŞÎ, Mustafa b. Hüseyin: Nakdu'r-Ricâl, Tahran-1318, s.224.
[282] İBN ARABİ: El-Avasım mine'l-Kavâsım, Cezayir-1974, C. 2, s.85.
[283] Benzer bir senet için bkz: *Hişâm b.Hakem, Ali b.Mansûr, Yunus b.Abdurrahman*: El-Küleynî: a.g.e., C.1, s.72.
[284] En-Necâşî: a.g.e, s.176.
[285] Et-Tûsî: Ricâl, s.221.
[286] En-Necâşi: a.g.e., s. 145.
[287] El-Eş'arî: C.1, s.115.
[288] El-Mesûdî: a.g.e., C.3, s.380.

olarak nitelendirmektedir ki muhtemelen yanılmıştır. Aynı tarz bir yanılgı *el-Avâsım* adlı eserde İbn Arabi'de görülmektedir.[289] Aynı zamanda onu *Şeyhü'ş-Şereviyye* olarak nitelendirmiştir ki kastının ne olduğu anlaşılmamaktadır. Ca'fer Sâdık'ın ashabından olduğu kabul edilirse, hicri 2. asrın ilk çeyreğinde doğmuş olma ihtimali yüksektir. Bermekîler'in meclisine katıldığına göre; 180'lerde yaşıyor olması gerekir. En-Necâşî onun *Tevhîd* adlı bir kitabını Ali b. Hasan et-Tâtârî'nin rivayet ettiğini belirtmektedir.[290]

## 10. MUHAMMED B. HALİL ES-SEKKÂK

Asıl adı Muhammed b. Halil'dir; ama Sekkâk[291] olarak şöhret bulmuştur. Künyesi Ebû Ca'fer'dir. Künyesi Ebû Ali olarak da geçmektedir. Bağdatlı olan Sekkâk, muhtemelen demir işi ile uğraşıyordu. Bağdat'ta yaşayan Sekkâk, önde gelen ilk Şiî kelâmcılardan Hişâm b. Hakem'in öğrencisidir. Ondan kelâm dersleri aldı ve onun kelâm okulunun görüşlerini savundu.[292] Fadl b. Şâzân'ın beyanına göre Yunus b. Abdurrahman'ın ardından Hişâm b. Hakem'in görüşlerini o savunmuştur. İmamet dışındaki konularda Hişâm b. Hakem'e muhalefet ettiği söylenmektedir. Fakat biz bu iddianın aksi yönde bazı bilgileri kaynaklarda bulmaktayız. İbn Hazm'ın aktardığına göre Sekkâk hocası Hişâm'la beraber irade konusunda aynı görüşteydi.[293] Mu'tezili yazar el-Hayyat'a göre, Ca'fer b. Harb, Sekkâk'ın hazır bulunduğu bir mecliste Hişâm'ın sıfatlarla ilgili görüşlerini Sekkâk'a karşı tenkit ettiğini nakletmektedir.[294] Ayrıca Sekkâk'ın Hişâm ekolünün savunucusu kabul edilmesi, onun imamet dışındaki konularda da Hişâm'ı takip ettiğinin göstergesidir. Bağdat'ın seçkin ilim simaları arasında idi.

---

289 İbn Arabî: a.g.e., C.2, s.85.

290 En-Necâşi: a.g.e., s.145.

291 Eş-Şehristânî *Şekkâl* , İbnü'n-Nedim *Sekkâk* ve *Şekkâl*, İbn Hazm *Sakkâk* olarak ismini belirtmişir. Watt ise bu ismin *sîkek* kelimesinden *sekkâk* şeklinde türediğini kabul etmektedir.(İ. Düşüncesinin Teşekkül Devri: s.198., Dipnot:31.)

292 El-Keşşî: a.g.e. s.539

293 İbn Hazm: a.g.e., C.5, s.140.

294 El-Hayyat: a.g.e., s.82.

Ca'fer b. Harb ve Ebû Ca'fer el-İskâfî ile ilmi münakaşalarda bulunmuştur. Hocası Hişâm b. Hakem'le birlikte Bermekîler'in ilim ve aşk konulu münazara meclislerine katılmıştır. 236 yılında vefat ettiğini Tahir Ahmed Mekkî ifade etmektedir.[295] Fakat bunu destekleyici bilgi bulamadık.[296]

Ona nispet edilen eserler şunlardır:

*a)* *Kitâbu'l-Ma'rife*

*b)* *Kitâbu fi'l-İstitâ'at*

*c)* *Kitâbu'l-İmame*

*d)* *Kitâbu ala men Ebâ Vucube'l-İmame bi'n-Nas,*

*e)* Teşbihi eleştirdiği tevhîd ile ilgili bir diğer kitap.

---

[295] MEKKÎ, Tahir Ahmed: Dirasetü an İbn Hazm ve Kitâbuhu Tavku'l-Hamâme, Kahire-1981, C.2, s.280.

[296] Hayatı için bkz: En-Necâşî: a.g.e., s.231; Et-Tûsî: Fihrist, s.162; İbnü'n-Nedim: a.g.e., s.176; Eş-Şehristânî: a.g.e., C.1, s.225; Erdebili: a.g.e., C.2, s.111; İbn Dâvud: a.g.e., s.272; Hûî: a.g.e., C.16, s.74; Tefrişî: a.g.e., s.305-6.

## 11. FADL B. ŞÂZÂN

Asıl adı Fadl b. Şâzân b. Halil en-Nîsâbûrî'dir. Arap asıllı bir aileden olan Fadl'ın soyu Ezd kabilesine dayanmaktadır.[297] Künyesi Ebû Muhammed'dir. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber hicri 2. yüzyılın sonundadır. Babası ile birlikte 193 yılında Bağdat'a geldiği bilinmektedir ki, bu yolculuk onun çocukluk yıllarına rastlamalıdır. Eğer Şiî kaynakların onu Ali er-Rızâ'nın ashabından ve ondan rivayette bulunanlardan saymaları doğru kabul edilirse, 203'te ölen İmam'dan rivayette bulunabilmesi için 180'lerde dünyaya gelmiş olma ihtimali kuvvetlidir. Bağdat'ta İsmail b. Abbad'dan Kur'an dersi almaya başladığında daha buluğa ermemişti.[298] Bu da yukarıdaki tarihi kuvvetlendirici bir bilgidir.

Aslen Nişaburlu olan Fadl'ın babası, Şiî kelâmcı Yunus b. Abdurrahman'ın öğrencisidir.[299] Fadl Şiî bir aile geleneğinden gelmektedir ve farklı kelâmî düşüncelerin temelleri de bu ailevi kökenlerden ayrı düşünülmemelidir. Fadl b. Şâzân babası ile birlikte 193 yılında Bağdat'a geldi. Hasan b. Halil b. Faddal'dan ilim öğrenmiş ve onun meclisinin en seçkin talebesi olmuştur. 203 ve 207 yılları arsında Kûfe'ye gitti ve orada ilim meclislerinde bulundu.[300] Y. Şevki Yavuz ise, Muhammed b. Cumhur ve Hammad b. İsa gibi muhaddislerin onun hocası olarak zikredilmesi sebebiyle onun Basra'ya da gittiğinin düşünülebileceğini kabul etmektedir.[301]

İbn Şâzân, aileden Şiî olarak yetişmiş ve daima Şiî camia içinde bulunmuştur. Şiî kaynaklar onun, İmam Rıza'dan rivayetlerde bulunduğunu kabul etmekteyseler de Ahmet Paketçi bu bilgileri uzak bir ihtimal olarak kabul etmektedir.[302] Ali er-Rızâ'nın, vefatından iki yıl önce, 201'den veliaht tayin edildiği 203 yılına kadar Medine'de kaldığından dolayı bu sonuca varmaktadır. İbn Şâzân'ın ise 203 yıllarında Kûfe'de olduğu kabul edilirse, Me'mun'un daveti

---

[297] En-Necâşî: a.g.e., s.216.
[298] PAKETÇİ A.(Çev. Rıza Kurtulmuş): "İbn Şâzân", DMBİ, sayı:4, 1370, s.50.
[299] En-Necâşî: a.g.e., s.216.
[300] Paketçi: a.g.m., s.50.
[301] YAVUZ ,Y. Şevki: "İbn Şâzân en-Nîsâbûrî", DİA, C.20, s.370.
[302] Paketçi: a.g.m., s.51.

üzerine Horasan'a doğru yola çıkan ve Irak'tan da geçen Rızâ'yla, yolculuğu esnasında görüşmüş olma ihtimali ortaya çıkar.

İbn Şâzân tahsilini tamamladıktan sonra Nişabur'a döndü ve oraya yerleşti. Nişabur'un siyasi ve kültürel çevrelerinde etkin bir isim oldu. Abdullah b. Tahir 214-230 yılları arasında Horasan'ı idaresi altına aldığı zaman mezhebinden dolayı Horasan'dan sürgün edildi.[303] Daha sonra Abdullah b. Tahir'in onu affettiği şeklinde bir rivayet el-Keşşî'nin eserinde geçmektedir.[304] Beyhak'ta iken Hâricîlerin oraya geldiği kendine haber verilince onlardan kaçtı. Bu kaçış esnasında hastalanarak 260 yılında vefat etti ve Nişabur'a defnedildi.[305] Ölümüyle ilgili bir rivayete göre, şiddetli mide ağrısı çekiyor ve gecede sık sık dışarı çıkmak zorunda kalıyordu. Bu rahatsızlık sonucunda da vefat etmişti.[306]

Fadl, Ali er-Rızâ'nın, Muhammed el-Cevad'ın, Ali el-Hâdi'nin ve Hasan el-Askeri'nin ashabındandır.[307] Fakat Et-Tûsî, *Ricâl*'inde onu Ali er-Rızâ'nın ashabı arasında saymamaktadır. O kendini Hişâm b. Hakem'le başlayan ve Yunus b. Abdurrahman'ın devam ettirdiği ekolün çizgisine ait saymakta ve bu ekolün temsilcisi olduğunu iddia etmektedir.[308] Nişabur'da İmamîlerin güçlü bir ismidir ve bu güçünden dolayı zaman zaman onun İmamların merkezi otoritesinin dışına çıktığını söyleyebiliriz. El-Keşşî'nin naklettiği bir rivayete göre Fadl, İmam'ın Nişabur vekili Eyyüb b. Hab'ın zekat toplamak için gelmesinden rahatsız olup onun işini engellemiş bunun üzerine İmam: "Fadl, atananlara eziyet edip onları yalanlıyor!" diyerek Fadl'ı, ona beddua etmekle tehdit etmiştir.[309] El-Keşşî'deki rivayetler için Erdebili, "bir şeyh ona iftira attı" demektedir.[310] Fakat eldeki bilgiler ışığında Fadl'ın cemaatin genelinde çok fazla bir etkinliğe sahip olmadığını görmekteyiz. Bunda Nişabur gibi merkezden oldukça uzak bir şehirde meskun olması etkili olabilir. Bir başka sebep olarak da kendini mensup gördüğü kelâmî çizginin imamlar nezdinde tenkit edilmekte oluşu gösterilebilir.

---

303 El-Keşşî: a.g.e., s.539.
304 El-Keşşî: a.g.e., s.539.
305 El-Keşşî: a.g.e., s.543.
306 El-Keşşî: a.g.e., s.538.
307 Et-Tûsî: Ricâl, s.402.
308 El-Keşşî: a.g.e., s.539.
309 El-Keşşî: a.g.e., s.543.
310 Erdebili: a.g.e., C. 2, s.5.

İbn Şâzân, hadis, tefsir, fıkıh ve kelâm sahalarında seçkin bir Şiî bilgindi. Şiî yazarlar onun kelâmcılığına daha fazla vurgu yaparlar. Fadl, ilk dönem Şiî kelâmının son temsilcilerindendir ve Şiî kelâmı, bu noktadan sonra farklı bir mecraya girecektir. İbn Şâzân, İsnâaşeriyye çizgisinin en problemli döneminin başlamasına az bir süre kala hayata veda etti ve gaybetle ilgili bir bilgisi yoktu. Çünkü o öldüğünde Hasan el-Askeri hayatta idi.[311]

İmamî çizginin müdafaasını yapan Fadl, Hişâm b. Hakem'in ekolünü benimseyerek tıpkı selefleri gibi muarızlarıyla ilmi münakaşalarda bulundu[312] ve onlara karşı reddiyeler yazdı. Hâricîyye, Kerrâmiyye, Mu'tezile, Gâliye ve Mürcie gibi İslam mezheplerinin yanında Hristiyanlık ve Seneviyye gibi diğer inanç sahiplerine karşı onun reddiye yazdığı bilinmektedir.[313]

Onun hakkında bir makale kaleme almış olan Ahmet Paketçi, onun Irak'ta Eftahî alimi İbn Faddal'ın münazaralarına katıldığını ve Vâkifi hocalardan bazıları ile görüştüğünü belirtmektedir.[314] Her ne kadar böyle bir etkileşim söz konusu ise de o, büyük ihtimalle hayatının sonuna kadar Hasan el-Askerî'yle irtibat halindeydi.

Fadl, babasından ve Yunus b. Abdurrahman'dan dersler almış ve onlardan kelâm öğrenmişti. Hasan b. Ali b. Faddal, Hasan b. Mahbûb, Ahmed b. Muhammed Ebî Nasr, Safvân b. Yahya ve Nasr b. Müzahîm gibi hocalardan ders almıştır. Hammad b. İsa, Muhammed b. Cumhur el-Ammî ve Ebû Ca'fer el-Basrî gibi muhaddislerden hadis öğrenmiştir.[315] Muhammed Cevad'dan da ders aldığı söylenmektedir. Rivayette bulunduğu bir çok kimse arasında babası Şâzân b. Halil de bulunmaktadır. Rivayette bulunduğu isimlerle ilgili bir listeyi el-Keşşî vermektedir.[316] Şiî kaynaklar ise onu sika kabul etmektedirler.[317]

Kaynaklarda İbn Şâzân künyesiyle Fadl'dan başka kimselerden de bahsedildiği için bazen karışıklıklar olmaktadır. Bunlardan birinde İbnü'n-Nedim,

---

311 El-Keşşî: a.g.e., s.538.
312 Tartıştığı grup ve isimler için bkz: KAYS, Ali Kays: El-İraniyyûn ve'l-Edebü'l-Arabî, C.3, s.32-3.
313 En-Necâşî: a.g.e., s.216-7; Et-Tûsî, Fihrist, s.154-5; Zirikli: a.g.e., C. 5, s.355.
314 Paketçi: a.g.m., s.50.
315 Paketçi: a.g.m., s.50.
316 El-Keşşî: a.g.e., s.543-4.
317 En-Necâşî: a.g.e., s.216.

Fadl b. Şâzân er-Râzî'den bahsetmektedir.[318] Bu kişi Fadl b. Şâzân en-Nîsâbûrî değildir. İbnü'n-Nedim bu kişiden Haşeviyye olarak bahseder, ama Fadl'ın Haşeviyye'ye reddiyesi vardır. Ayrıca Ebû'l-Hasan Muhammed b. Ahmed b. Ali el-Kummî, Ebû'l-Fazl Ali b. Hasan b. Ahmed'le de isimleri karıştırılmaktadır.[319]

Fadl b. Şâzân kelâm, tefsir, fıkıh ve hadis sahasındaki görüşlerini açıklamak ve İmamî düşünceyi savunmak için bir çok eser kaleme almıştır. Bu eserlerin sayıları hakkında kaynaklarda farklı rakamlar zikredilmektedir. En-Necâşî, ona ait 180 eserden bahsederken,[320] el-Keşşî bu sayıyı 160 olarak vermektedir.[321] Biz onun başlıca eserlerini ve kelâmla ilgili olanlarını burada zikredeceğiz. Onun eserlerinden iki tanesinin günümüze ulaştığı kabul edilmektedir:

1- ***el-Îzâh***: Eser Seyyid Celaleddin el-Hüseynî el-Urmevî tarafından dipnotlarla hicri 1395'te Tahran'da yayınlanmıştır. Bu eser Ehl-i Sünnet'in imamet gibi itikadî ve fıkhî konulardaki görüşlerini eleştirmektedir. Kitabın Fadl b. Şâzân'a ait olduğunu belirten görüşlere rağmen Ahmet Paketçi eserin Fadl'a ait olmadığını iddia etmektedir. Bu eserin XI. Yüzyılda Feyz el-Kâşânî'nin nispetiyle ortaya çıktığını ve bu eserin İbn Şâzân'a aidiyetini çağrıştırıcı tek delilin eserde geçen *Haddesana İbn Ebî Sarih* ibaresinin olduğunu ve bunun ihtiyatla karşılanması gerektiğini ifade edip eserin Fadl'a ait olduğunun iddia edilemeyeceğini belirtir.[322] En-Necâşî, et-Tûsî gibi erken dönem kaynakları onun bir çok eserinden bahsederken, *el-İzâh*'tan bahsetmezler. Zirikli de bu eseri zikretmemektedir. *El-Îzâh*'tan *Sefinetü'l-Bahr*'da[323], *ez-Zeria*'da[324] ve *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*'de[325] bahsedilmektedir. Eserin girişinde muhakkik Seyyid Celaleddin el-Hüseynî, bu eserin ona aidiyetini ispat etmeye çalışır.[326] Fadl'ın

[318] İbnü'n-Nedim: a.g.e., s.231.
[319] Yavuz, a.g.m., s.370.
[320] En-Necâşî: a.g.e., s.216.
[321] El-Keşşî: a.g.e., s.544.
[322] Paketçi: a.g.m.,s.52.
[323] Abbas Kummi: Sefinetü'l-Bahr, Beyrut-t.y., C.2, s.368.
[324] ET-TAHRANİ: Ez-Zeria fi Tasanifi'ş-Şîa, Beyrut-1403, C.2, s.490.
[325] BROCKELMANN,Carl: Târîhu'l-Edebi'l-Arabî, Mısır-t.y., C.3, s.336-7.
[326] FADL B. ŞÂZÂN,Ebû Muhammed en-Nîsâbûrî: El-Îzâh, Tahran-1984.

oldukça fazla eseri olması ve bu eserlerin sayısının bile belirsiz olması, ona hangi eserin ait olabileceğini belirlemede güçlük çıkartmaktadır.[327]

2- ***İsbâtu'r-Rec'at***: Eserin bir bölümünü *Muhtasaru İsbât'ir-Rec'at* adıyla Seyyid Basim el-Musevi, *Turasuna* dergisinin 4/2 sayısında neşretmiştir. *Keşfu'z-Zunûn Zeyli*'nde, *İsbâtu'r-Rec'at fi'l-Hadis* adıyla Ebû Muhammed Fadl b. Şâzân ibn Celil el-Ezdî en-Nîsâbûrî'ye nispet edilmektedir. Fakat müellif Şiî dediği yazar için ölüm tarihi olarak 555 tarihini vermektedir.[328] Eserde Fadl, rec'at fikrini Sünni rivayetlerle de ispat etmeye çalışmaktadır.

3- ***el-İlel:*** İbadetle ilgili bir eserdir. En-Necâşî ve Ebû Ca'fer et-Tûsî ondan bahsederler.[329] Bu eseri Fadl, İmam Ali er-Rıza'dan işittiği hadislerden oluşturmuştur.[330]

**Kelâmla ilgili eserleri*:**

*a) Kitâbu'l-A'râz*
*b) Kitâbu'l-Vâ'îd*
*c) Kitâbu'l-İstitâ'at*
*d) Kitâbu A'razi'l Cevâhir*
*e) Kitâbu'l-İman*
*f) Kitâbu'l-Hisâl fi'l-İmâme*
*g) Kitâbu fi'l-Va'd ve'l-Vâ'îd*
*h) Kitâbu't-Tevhîd fî Kitâbillah*[331]
*i) Kitâbu'n-Nakdi ala'l-İskâfî fi'l-Cism*
*j) Kitâbu't-Tenbih fi'l-Cebr ve't-Teşbih*
*k) Kitâbu'l-Gaybe*
*l) er-Redd ala' Ehli't-Ta'dil*

---

[327] Bütün bu tartışmalardan dolayı biz Fadl'a aidiyeti tartışmalı olan bu eseri İlk Şiî kelâmcıların görüşlerini ortaya koyarken kullanmamayı uygun gördük.
[328] Bağdatlı İsmail Paşa: a.g.e., C. 1, s.23.
[329] En-Necâşî: a.g.e., s.217; Et-Tûsî, Fihrist, s.155.
[330] KOHLBERG,Etan: "Imam and Comminity in the Pre-Ghayba Period", s.34.
[331] Keşfu'z-Zünûn Zeyli'nde sadece *Kitâbu't-Tevhîd* olarak zikredilir. II, 284.
* Kitapların tamamı için bkz: En-Necâşî: a.g.e., s.216-7; Et-Tûsî: Fihrist, s.154-5; Zirikli: a.g.e., C.5, s.355; *Zeria*'nın tamamında bakılmalıdır.(Eser kitap isimlerine göre dizilmiştir).

*m) er-Redd ale'l-Gulât*

*n) er-Redd ale'l Mürcie*

*o) er-Redd ale'l Batiniyye ve'l-Karâmita*

*p) er-Redd ale's Seneviyye*

*q) er-Redd ale'l Mennâniyye*

*r) er-Redd ale Yezid b. Bezi' el-Hârici*

*s) er-Redd ale İbn Kerrâm*

# II. BÖLÜM

# İLK ŞİÎ KELAMCILARIN GÖRÜŞLERİ

## TANRI TASAVVURLARI

Özellikle felsefi bir tartışma olan tanrının varlığı merkezli bir problemi, İlk Şiî kelâmcılar tartışmamışlardır. Onlar daha çok Allah'ın zâtı ve sıfatları ile ilgili hususları tartışmışlar ve bu konuda zihni faaliyetlerde bulunmuşlardır.

### 1.1. ALLAH'IN ZÂTI

İlk Şiî kelâmcıların en dikkat çekici yönlerinden birisi de Allah hakkında ortaya attıkları görüşlerdir. Bu görüşlerinden dolayı muarızları tarafından şiddetle tenkit edilmişler, zındıklıkla suçlanmışlar, hatta İslam dışı sayılmışlardır.

Özellikle Hişâm b. Hakem'in Allah hakkında söylediği "*Hüve cismun lâ ke'l-ecsâm*" şeklindeki sözü, en çok üzerinde konuşulan ve tenkit edilen görüşünün sözlü ifadesidir. Sözün tek ve net bir biçiminden söz edilemese de, İslam kelâm düşüncesi için oldukça farklı ve hassas bir mevzuya getirdiği bu yorum, sonuç olarak Hişâm'ın şöhretinin temelini de oluşturmaktadır. Hişâm, aynı zamanda İslam tarihinde Allah hakkında tecsimci fikirler öne süren ilk kişi olmakla da suçlanmaktadır.[1]

Öncelikle belirtmeliyiz ki, Hişâm'ın bu konudaki görüşleri kendi düşüncesine muhalif kaynaklardan elde edilmiştir. Bu sebeple nakille ilgili sıkıntılar göz ardı edilmemelidir. İslam Mezhepler Tarihi ile ilgili en mühim

---

[1] İbn Teymiyye: a.g.e., C.2, s.502.

metodolojik problemlerden birisi, ikinci el kaynakların, naklettikleri görüşleri kendi anladıkları biçimde ve kendi ifadeleriyle nakletmeleridir. Hişâm'ın görüşlerini aktaran kaynaklarda da durum böyledir. Bu zorluklar bir tarafa, Hişâm'ın tecsim konusundaki görüşünü anlayabilmek için öncelikle Hişâm b. Hakem'in cisim kelimesinden neyi kastettiğini anlamamız gerekir.

Hişâm'ın cisim tarifi ile ilgili olarak bir genelleme yapıldığını görmekteyiz. İbn Hazm'ın aktardığına göre; *"cisim"*, alemde var olan her şey anlamına gelmektedir.[2] Cismin dışında alemde hiçbir şey yoktur. En-Nesefî de aynı bilgiyi vermektedir. Cisim, mevcut olan her şeydir. Eğer bir şey, şahadet aleminde ve gaybet aleminde, hangisinde olursa olsun fark etmez, bir varlık sahibi ise o, cisimdir.[3] Hişâm cismin bizzat kâim olduğuna inanırdı.[4] Her şey cisim olunca; renkler, hareketler de cisim olur. Eğer cisim; uzun, geniş ve derin oluyorsa onda renk de bulunur; çünkü cismin rengi vardır. Bu durum, boy, genişlik, derinlik renk için de zorunlu olur. Bu renk için zorunlu olunca renk de uzun, geniş ve derin olur; çünkü o da cisimdir. O zaman bütün uzunluk, derinlik ve genişlik de cisimdir. O halde renk, cisimdir.[5] Hişâm burada cisim olarak algılanması zor görünen rengin cisim olmasını, bu şekilde izaha çalışmıştır. Bunu yaparken özellikle Yunan düşünce tarzına yatkın bir metotla, mantık kurallarını kullanmaktadır. Watt, onun cismi, her var olana tatbik ettiğinden dolayı aşağı yukarı onu cevhere muadil anlamda kullandığını söylemektedir.[6]

Hişâm'ın cisim tarifinin ana teması; var olanı adlandırma olarak kabul edilmelidir. Buradan hareketle, var olan her şeyi cisim kabul etmektedir. Bunların arasında renkler, tatlar, kokular, bilgiler, hareketler, hava ve irade[7] de bulunmaktadır. Bundan sonra, 'şey'leri ikiye ayırmaktadır: Cisim ve cismin fiili. Bu durumda cisim cismin fiili olmaz; cismin fiil değil bizzat fail olması gerekir.[8] Bu çıkarım, Hişâm'ı Allah'ın fiil manasında olamayacağı sonucuna götürür. Bu

---

[2] İbn Hazm: a.g.e., C.5, s.193.
[3] EN-NESEFÎ, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed: Tabsıratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn, Ankara-1993, C.1, s. 65.
[4] En-Nesefî: a.g.e., C.1, s.209.
[5] İbn Hazm: a.g.e., C.5, s.193.
[6] Watt: a.g.e., s. 233.
[7] El-Keşşî: a.g.e., s. 268.
[8] İBN BÂBEVEYH, es-Sadûk Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali El-Kummî: Tevhîd, Beyrut-1387, s. 99; El-Müfîd: Hikayât, s.81.

durumda da Allah, cismin fiili olamayacağına göre cismin kendisi olmak zorundadır. Teknik olarak Allah'a cisim denilebilme yolu açılmış olmaktadır; fakat cisimle ilgili bu izahın nakledildiği iki kaynağın da Şiî olması dikkat çekicidir. Belki de onlar, Hişâm'ın kendi geleneklerine aidiyetini yadsıyamayınca, en azından, Hişâm'ın din dışı ilan edilmesini gerektirmeyecek akli bir izah geliştirme çabasına girişmişlerdir.

Hişâm'ın cisimden ne kastettiğini anlamaya çalıştıktan sonra, onun Allah hakkındaki görüşünü ortaya koyacağız; fakat bu, oldukça güçtür. Bunun sebebi görüşlerinin anlaşılmazlığı değil, ona nispet edilen birden fazla görüşün varlığıdır. Bununla ilgili olarak da el-Eş'arî'de geçen bir rivayetinde geçen nispetleri doğrularcasına onun farklı farklı fikirler edindiğinden bahsedilir: "Bir yılda Rabbi hakkında beş kez görüş değiştirdi. Bir keresinde: 'O, kristal gibidir' dedi. Bir kesrinde de; 'O, külçe gibidir' dedi. Başka bir keresinde ; 'O, sûret sahibi değildir' dedi. Bir başkasında; 'Kendi karışıyla yedi karıştır' iddiasında bulundu. Sonra bundan da vazgeçti ve; 'O, cisimler gibi bir cisimdir' dedi."[9] Onun fikriyatının bu değişken karakterini ifade eden Mu'tezili kelâmcı Bişr el-Mutemir'in bir şiiri vardır:[10]

Tevhidle o kadar çok oynadı ki,
Sanki şekilden şekle giren[11] düz bir araziden bahsediyor!

Meselenin tabiatı bu kadar değişken olmamalıdır; fakat ona nispet edilen görüşler, oldukça farklılık arz eder . İlk etapta onun olduğu iddia edilen görüşleri bir arada görmek, meselenin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır:

1. *Cismun lâ ke'l-ecsâm* yani Allah, cisimler gibi olmayan bir cisimdir. Bu özellikle Şiî kaynaklarda ona nispet edilen bir görüştür.

2. *Hüve şey'ün lâ ke'l-eşyâi:* Allah şeyler gibi olmayan bir şeydir.

3. *Cismun ke'l-ecsâm,* yani cisimler gibi bir cisimdir şeklindeki bu cümle daha çok rakipleri tarafından ona nispet edilen bir görüştür.

---

9 El-Eş'âri: a.g.e., C.1, s.108.
10 İBNU'L-MURTAZA, Ahmed b. Yahya b. Murtaza: Tabakâtu'l-Mu'tezile, Beyrut-1961, s.54.
11 *Ğûl* kelimesini kullanır. Bu kelimenin Araplar tarafından kendi kendini çevirmek ve şekilden şekle girmek anlamında kullanıldığını ifade ediyor: İbnu'l-Murtaza: Tabakât, s.54.

4. *O (Allah) uzundur, derindir, geniştir ve bu özellikleri eşittir.* Uzunluğu genişliğinden, genişliği derinliğinden, derinliği uzunluğundan fazla değildir.

5. *Parlak bir nurdur.* Gümüşten yapılmış saf bir zincir veya her yanı yuvarlak bir inci gibi parıldar. Her taraftan mercan, inci gibi parıldayan bir külçenin nurudur.

6. *Kendi karışıyla yedi karıştır.*

7. *Mum gibidir.* Hangi yönden bakılırsa bakılsın o yöne doğru görülür.

8. *Ölçü sahibidir.*

9. *Kristal gibidir.*

10. *Külçe gibidir.*

11. *Suret sahibi değildir.* Bu büyük ihtimalle el-Cevâlikî'nin iddialarını ret içindir.

12. *Renk, koku, tat ve dokunma sahibidir.* Bu cisimle alakalı bir izahtır.

13. *O, kendisi renktir.*

14. *Sınırlı ve sonlu bir cisimdir.*

15. *İçi boş ve arıtılmış değildir.* Bu da el-Cevâlikî'nin görüşleriyle ilgili olmalıdır.

16. *Ölçülerden bir ölçüsü olan sade bir cisimdir.*

17. *Eti ve kanı olan insan sûretindedir.*

18. *Tutuşturulmuş bir lambadır.* Fakat fitili yoktur.

19. *Mekan sahibidir.* Fakat mekansız bir mekan sahibidir.

20. *O, insan gibidir.*

Bu görüşlerin tamamı, kaynaklarda Hişâm'a nispet edilmektedir. Bu görüşlerin hepsi farklı şekillerde değildir. Bunları belli başlıklar altında toplamak mümkündür. İlk olarak cisim merkezli değerlendirmeleri bir arada ele alalım. Bu başlığın altına; "O, cisimler gibi olmayan bir cisimdir; şeyler gibi olmayan bir şeydir; cisimler gibi bir cisimdir; uzunluğu, genişliği, derinliği vardır; ölçü sahibidir; sınırlı ve sonlu bir cisimdir; miktarlardan bir miktarı olan sade bir cisimdir; renk, koku, tat sahibidir" şeklindeki görüşler katılabilir.

Onun cisim telakkisiyle ilgili söylediği kabul edilen en önemli cümle; "*O, cisimler gibi olmayan bir cisimdir.*" Bu sözü ona nispet eden kaynaklar şunlardır:

el-Müfîd,[12] İbnü'l-Cevzi,[13] Şerif Murtaza[14] ve el-Keşşî.[15] Sözü benzer bir ifadeyle aynı anlamda Kuleyni de nakletmektedir. *"Cismun leyse kemislihi"* yani benzeri olmayan bir cisimdir şeklinde aynı manaya tekabül eden ifadedir.[16] El-Keşşî'nin bir rivayetine göre İmam, bu şekildeki bir ifadeyi reddetmiştir; fakat dikkat çekici husus, bu ifadenin kaynaklarının biri hariç Şiî yazarlarca nakledilmiş olmasıdır. İbnü'l-Cevzi, muahhar bir yazar olduğu için sözün Hişâm'a nispeti hususunda onun dikkate alınması çok da önemli değildir. Ayrıca İbnü'l-Cevzi bunu birilerinin söylediğini belirterek sanki bir söylenti havasında bu sözü vermektedir. Şiî mezhep dışındaki bir yazar tarafından bu sözün ona aidiyetinin sarih ifadelerle belirtilmemiş olması, sonraki dönem Şiî yazarların tarihi güncele göre yeniledikleri ve bu döneme ait literatürün bu değişikliğe en fazla maruz kalan dönem olduğu şeklindeki kabulü akla getirmektedir.

Hişâm, cisim ile mevcudu kastediyordu ve bu durumda Allah ki muhakkak vardı, o zaman da Allah cisimdi. Meselenin buraya kadar olan yönünde bir problem yok gibidir. Bunun benzeri bir ifadeyi de; "O, şeyler gibi olmayan bir şeydir", anlamında kullanmaktadır. Buradan hareketle O'nun başkalarına benzemeyen ölçülerinden bir ölçüsü vardır ve bu O'nun *zû eb'ad* (ölçü sahibi) olmasına mani değildir. Eğer araya benzemezlik ortaya konulursa O'nun ulûhiyetine herhangi bir zarar gelmemiş olur. Bunu yaparken de herhangi bir problem ortaya çıkmaz; çünkü Allah'a ait diğer özellikler için de biz bu 'değilleme' yöntemini kullanmaktayız. Bununla ilgili olarak eş-Şehristânî, onunla el-Allaf arasında geçen ve Hişâm'ın, görüşünü Mu'tezile'ye karşı savunduğu bir diyalogda şu şekilde dediğini belirtiyor: "Sen onun ilmini zâtına kabul ediyor ve böylece ilmiyle alim bir varlığa sahip olarak O'nunla hâdisler arasında müşterek bir sıfata sahip olduğunu söylemiş oluyorsun; ama O'nun ilminin zâtında olduğunu söyleyerek O, alimdir ama mahlukatın alimleri gibi değil demiş oluyorsun. Bütün bunları söyledikten sonra o cisimler gibi olmayan bir cisimdir,

---

[12] El-Müfîd, Hikayât, s.79.
[13] İBNÜ'L-CEVZİ, Ebû'l-Ferec Abdurrahman El-Bağdâdî: Telbîsu İblîs, Riyad-1974, s.85.
[14] EL-MURTAZA, Ebi'l-Kâsım Ali b. Hüseyin El-Musevî eş-Şerif: eş-Şâfi fi'l-İmâme, Tahran-1410, C.1, s.84.
[15] El-Keşşî: a.g.e., s.284.
[16] El-Küleynî: a.g.e., C.1, s.81.

sûretler gibi olmayan bir sûrettir, diğer büyüklükler gibi olmayan bir büyüklüğü vardır, denilir."[17]

Aynı paralelde Şerif Murtaza, bu meselenin ortaya çıkışı ile ilgili olarak şöyle bir gerekçe ileri sürmektedir: "Mu'tezile'yle tartışırken ortaya çıktı. O, kadim şeyler gibi olmayan bir şeydir derseniz, denilir ki: "O, cisimler gibi olmayan bir cisimdir."[18] Ali Sami en-Neşşar, bu problemin kaynağının epistemolojik olduğunu iddia etmektedir.[19] Fakat meselenin izahı bu kadar kolay değildir; zira 'cisim' kelimesine duyarlı bir İslam düşünce geleneği vardır ve Hişâm'ın bu kadar çok tenkit edilmesinin temelinde bu hassasiyet yatar.

Bu ifadenin varlığı Hişâm'ın "cisim" tarifleriyle birlikte değerlendirildiği zaman ortaya çok ciddi bir teolojik problem çıkarmayacak şekilde görülmektedir; fakat ifadenin orijinalinin böyle olduğu tartışmalıdır ve özellikle Şiî olmayan kaynaklarda bu söz, "cisimler gibi bir cisimdir" şeklinde geçmektedir . Eş-Şehristânî, İbn Ravendi'den yaptığı bir nakilde; Hişâm'ın mabudu ile cisimler arasında benzerlik kurduğunu ifade eder. El-Eş'arî, onun bir yılda beş görüş değiştirdiğini söylerken son görüş olarak; "O, cisimler gibi bir cisimdir" dediğini belirtir.[20] İbn Bâbeveyh ise Hişâm'ın "Allah cisimdir, hiçbir şeye benzemez"[21] dediğini naklederken, Şeytânü't-Tâk ile beraber O'nun sınırlı ve sonlu bir cisim olduğunu iddia ettiklerini belirtiyor.[22] Bunun, cisimlerin sınırlarının ve sonunun olduğundan hareketle söylenmiş olacağı tahmin edilebilir, ama ne tahmin edilirse edilsin, bundan Allah'ın bir sonu olduğu şeklinde anlaşılamayacağı kesindir; çünkü Hişâm'ın böyle bir iddiası yoktur. Eğer olsaydı bu en az cisim iddiası kadar gürültü koparmış olurdu. El-Malati ise onu, yaradan ile yaratılan arasında benzerlik kurmakla suçluyor.[23] Kadı Abdülcebbar da onun 'O, cisimdir' dediğini naklediyor.[24] Benzeyip benzememesi ile ilgili bir ifade, ilahla ilgili tanımlamayı tamamen değiştirmektedir.

---

[17] Eş-Şehristânî: a.g.e., C.1, s.217-8.
[18] El-Murtaza: a.g.e., C.1, s.84.
[19] EN-NEŞŞAR, Ali Sami:Neş'etü Fikri Felsefeti fi'l-İslam, Kahire-1977, C.3, s.176.
[20] El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.108.
[21] İbn Bâbeveyh, a.g.e., s.100.
[22] El-Makdîsî: a.g.e., C.2, s.85.
[23] El-Malati: a.g.e., s.25.
[24] ABDÜLCEBBAR, Ahmed el-Hemedânî el-Kâdı: Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve, Beyrut-1966, C.1, s.448.

Hişâm ilahını cisim olarak tanımlamıştır; fakat bu, nasıl bir cisimdir? Bununla ilgili olarak kaynaklarda farklı ifadeler bulunmaktadır. Öncelikle niçin cisim olduğu ile ilgili akli bir izah en-Nesefî tarafından yapılmaktadır. En-Nesefî'nin nakline göre Hişâm, cismi mevcut kabul ediyordu. O, Allah cisimdir iddiasında bulunmuştur; çünkü O, hep mevcuttu.[25] O, mevcut cisimlere bir şekilde benzemeseydi, O'nun mevcudiyetine delalet edecek hiçbir karine bulunmazdı.[26] Neşvân el-Himyerî'nin Hişâm ve taraftarlarının şöyle dediğini nakletmektedir: "Şey, ancak mevcut ve mâdum olarak akledilebilir. Onlara göre mevcut; sıfatlara katlanabilir bir cisimdir, sıfatlardan âri olamaz. Mâdum (yokluk) ise varlığın dışıdır."[27] Neşvân'ın bu yorumuna göre; onların cisim demekle var olanı söylemek istedikleri neticesine ulaşılmaktadır. Bu cisim yorumunun açılımı olarak Hişâm, cismin özelliklerini ilahına uygulamaya yöneldiğini görüyoruz. Cisim, mekan tutma özelliğine sahiptir ve mekan tutması hasebiyle boyutları mevcuttur. Önceleri mekanda değildi. Belki de mekanı da cisim kabul ettiği için mekan olmamalıydı. Sonra O hareket etti; bu hareketiyle de mekan oluştu ve O, mekanı istiva etti.[28] Bu mekanın arş olduğunu iddia ettiği belirtilir.[29] Allah'ın arşa dokunduğunu, "ondan bir şeyin arşa fazla, arştan bir şeyin de ona fazla gelmediğini" iddia ettiği de nakledilmektedir.[30] Bu da onun cisim tasavvuruna uygundur. Bu fikir ise İslam düşüncesinin aşırı duyarlı olduğu tecsime yol açan bir çıkarımdır.

Cismin diğer özelliklerini çağrıştıran tanımlamalar kaynaklarda yer almaktadır. Ona göre Allah cisimdir ve cisim 'var olan şey' demektir. Bu sebeple onun nur olduğunu söylemekten geri durmaz. Allah'ın sonunun, sınırının, uzunluğunun, genişliğinin ve derinliğinin olduğunu iddia eder.[31] Yine O, ölçülerle ölçülebilir.[32] Var olan her şeyin mutlaka bir miktarı vardı. Varsa bunun bir rengi,

---

[25] En-Nesefî: a.g.e., C.1, s.65. İfadenin Arapça orijinali şu şekildedir: *Mevcûdun ale'l-haddi'l-evvel*
[26] El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s 107; El-Bağdâdî: a.g.e., s.66.
[27] Neşvân el-Himyerî: a.g.e., s.148.
[28] Neşvân el-Himyerî: a.g.e., s.148.
[29] El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.106.
[30] Eş-Şehristânî: a.g.e., C.1, s.216; El-Bağdâdî: a.g.e., s.67.
[31] El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s 106; EL-CÜRCÂNİ, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed: Şerhu'l-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm, İstanbul-1824, s.626.
[32] El-Makdîsî: a.g.e., C.2, s.85,

tadı, kokusu ve *mücessesi* [33] vardı. Sınırlı olması, O'nun zâtıyla alakalı bir şeydir. Mesele zat'la alakalı bir sınırlandırmadır. Yoksa O'nun kudreti ve takdiri gayri mütenahidir (sınırsızdır). [34]

Bu özelliklerin açıklanmasına geçildiğinde Hişâm'ın niyetini anlamak daha da zorlaşmaktadır. O'nun uzunluğu, genişliği ve derinliği vardır. Bu uzunluk ve genişlik yalnızca geniş ve uzun olarak sabit kalmaktadır.[35] Uzunluğu, genişliğinin; genişliği derinliğinin aynıdır. Neşvan el-Himyeri, Hişâm'ın ilahı için "uzun ve geniş değil" dediğini naklederken büyük ihtimalle yanılmaktaydı.[36] Uzunluk, derinlik ve genişliğin birbirleriye aynı kabul edilmesi, onların ebatları ile ilgili bir yaklaşım olmalıdır. Bu hemen hemen eşitliktir. Bu Allah'ı üç boyutlu düşünen[37] Hişâm'ın bir tasavvuru ile ilgilidir. Tritton'un bu bilgiye yazdığı dipnot oldukça ilgi çekicidir:

> Yuhanna'nın Vahyi (revelation) XXI, 16. Göksel kentin uzunluk, genişlik ve yüksekliği eşittir.[38]

Tritton'a göre Hişâm'ın bu düşünüş şekli, Hristiyan teolojisinin etkisi altındadır. Üç boyutlu tasavvurunun benzeri bir yaklaşımı, yine o, Allah hakkında öngördüğü renk, tat, koku ve dokunma olarak cisimde bulunan özellikler için kullanmıştır. Hişâm'a göre; Allah'ın rengi, tadı, kokusu ve dokunması vardır.[39] O'nun rengi tadı, tadı ise kokusu, kokusu da dokunmasıdır. Cisim kabul etmesinden hareketle cisme ait özellikleri ilahına yorumladığını daha önce belirtmiştik. Buna göre cismin renk, tat, koku ve hissedilme gibi özelliklerini aynen tanrısında da var kabul etmiştir. Bu özelliklerin içeriği hakkında Hişâm'ın herhangi bir açıklaması elimizde mevcut değildir. Cisim için sıfat olan bu özeliklere, Hişâm sıfatlar için kabul ettiği genel kaideleri uygulamaktadır. Bu

---

[33] Mücesse ile ; doktorun tuttuğu nabzı kastettiklerini El-Cürcâni belirtmektedir: El-Cürcâni: a.g.e., s. 626.
[34] Eş-Şehristânî: a.g.e., C.1, s.216.
[35] El-Bağdâdî: a.g.e., s. 49.
[36] Neşvân el-Himyerî: a.g.e., s.148.
[37] Öz: a.g.m., s.154.
[38] Tritton: a.g.e., s.78. Dipnot:417.
[39] El-Bağdâdî: a.g.e., s.65.

durumda bu özellikler, O'nun zât'ının dışında ayrı bir varlığa sahip şeyler değildir. Bizzat O; renk, tat ve kokudur.[40]

Bütün bu ilaha dair söylenen şeylerin işaret ettiği manalara ulaşabilmek için İbn Hazm'ın cisimle ilgili açıklamalarına bakmak gerekebilir. Cisim, uzunluk, genişlik, derinlik, renk, tat, koku ve dokunma (temas) sahibidir. Eğer var olan bir şey cisim ise o zaman Allah vardı ve o zaman O, cisim olmak zorunda idi. Eğer cisim idiyse de, cismin sahip olduğu özellikleri taşımak zorundaydı. Hişâm bu özellikleri Rabb'i için kabul edip uygulamaya girişince ortaya bu özelliklerin mahiyeti sorunu çıkmış olmalı ki, bunları birbiriyle benzeştirme yoluna gitmiştir. Tanımlamalarındaki ifadelerin zihni çağrışımları net değildir. Howard, Hişâm'ın çabasını realiteye uygunluk prensibine bağlamaktadır.[41] El-Eş'arî ise bunu, mecaz olarak kullandığını nakletmektedir.[42]

Yine bu paralelde Hişâm tanrıyı gidip gelen, bir keresinde hareket eden bir keresinde duran bir cisim olarak tavsif eder. Bir keresinde oturur, bir keresinde kalkar. Böyle olmasaydı 'yokluk' çerçevesine girerdi.[43] Allah'ı var kabul etmede, kendisinin var kabul ettiği şeylerin özelliklerini O'na uygulaması, Hişâm'ın görüşlerinin temel esprisidir. Eş-Şehristânî onun hareketle ilgili söylediklerine dair şöyle bir açıklamayı nakleder: O, hareket eder. Hareket, fiilidir. Hareket etmesi, bir mekandan başka bir mekana değildir. Hişâm'ın burada yaptığı hareketle ilgili açıklama, aslında tanrının iradesi ile alakalı olsa da bir yönüyle bu nitelemelerin zihinde çağrıştıracağı antropomorfist tahayyülleri Hişâm'ın, bertaraf etme çabası olarak görünmektedir. Nispette bir sorun yoksa; oturma, kalkma gibi ifadelerin insani eylemleri çağrıştırdığı muhakkaktır.

En-Nesefî'nin *Tabsir*'inde bildirdiğine göre Hişâm *mahiyetullah* hakkında O'nu, kimsenin bilemeyeceği görüşünde idi.[44] Bu görüşüne rağmen Hişâm'ın Allah'ın ne olduğu konusunda konuşmaktan geri durmadığını görüyoruz. El-Eş'arî onun bir senede beş defa görüş değiştirdiğini belirtir. Buna göre Hişâm,

[40] El-Bağdâdî: a.g.e., s.65.
[41] Howard: a.g.m., s.212.
[42] El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.106.
[43] El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.106-7; El-Cürcâni: a.g.e., s.626.
[44] En-Nesefî: a.g.e.,C.1, s.209.

Rabbini önce kristale benzetti.[45] Sonra O'nun gümüşten yapılmış saf bir zincir ve her yanı yuvarlak bir inci gibi parıldayan nur olduğunu iddia etti.[46] Yine ona nispet edilen bir başka benzetmede Rabbi, her yönden parıldayan saf bir külçenin nuru gibidir.[47] Başka bir seferde ise, O'nun erimiş beyaz altın parçasının her yönden parıldadığı gibi parıldadığını öne sürdü.[48] Başka bir rivayete göre ise Hişâm, Rabbi için, O, hangi yönden bakılırsa o yöne doğru olan mum olduğunu ortaya attı.[49] El-Makdîsî ise; Hişâm'a ma'budu sorulduğunda Hişâm'ın ma'budu için "tutuşturulmuş bir lambadır; fakat fitili yoktur" dediğini belirtmektedir.[50]

Bütün bunlar, Hişâm'ın Rabbi için söylediği iddia edilen ifadelerdir. Bu ifadelerin genelinde realiteye uygunluk kaygısının temel hareket noktası olduğunu zannediyoruz. İfadeler arasında çelişkiler bulunmaktadır. Fakat bütün bunlara rağmen Hişâm'ın Rabbi'nin mahiyeti hakkındaki kanaatini anlama imkanını elde edebiliyoruz. Bu meselenin temelinde Allah'ın kendisini tanımladığı Nur Suresi'ndeki (ayet:34-6) ifadelerden hareketle olsa gerek, o Rabbini bir nur olarak kabul etme eğilimindedir. Yukarıdaki karışık da olsa verilen nakillerdeki ifadelerin ortak paydası nur ve ışık merkezli olmasıdır. Nur ile ilgili ifadelerin tecsime girip girmediği net değildir. Fakat Hişâm renk, tat , hareket gibi şeyleri de cisim kabul ettiğine göre o, Allah'ı nur gibi parlayan bir cisim şeklinde kabul ediyor olmalıdır.

Cisimle ilgili Hişâm'ın suçlanmasına karşı, sonraki dönem Şiî yazarlardan Şerif Murtaza, Müfîd ve el-Meclisî'nin tamamen savunma psikolojisi içerisinde hareket ettikleri görülmektedir. Onlar meseleyi mezhebin bir büyüğünün savunulması şeklinde ele almaktadırlar. Şerif Murtaza, Kadı Abdülcebbar'ın *Muğni*'deki eleştirilerini cevaplarken; Hişâm'ın *O,cisimler gibi olmayan bir cisimdir* sözünün söylediğini kabul ederken bu sözün teşbih olmadığını, asıl ve fer'le de çatışmadığını savunur. Bunun ispata ve nefye yönelik ibareden kaynaklanan bir hata olduğunu söyler. Cisim meselesini bu şekilde izah ettikten

---

[45] El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.108.
[46] Eş-Şehristânî: a.g.e., C.1, s.216.
[47] El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.108; En-Nesefî: a.g.e.,C.1, s.158; El-Makdîsî: a.g.e.,C.2, s.85; İbn Teymiyye: a.g.e.,C.4, s.218; El-Cürcâni: a.g.e.,C.2, s.348.
[48] İsferâînî: a.g.e., s.120.
[49] Er-Râzî: İ'tikadât, s.64.
[50] El-Makdîsî: a.g.e.,C.2, s.85.

sonra Şerif Murtaza, bir başka izah yolu olarak; söylenenleri, bir akide beyanı olarak değil de bir münazara mevzuu olarak görme eğilimindedir. Tartışmada söylenen şeylerin, söyleyenin dini veya itikadı olmak zorunluluğu bulunmadığını söyleyerek, bu söylenenlerin münazaranın gidişatına göre rakibini zor durumda bırakmak için seçilmiş bir yöntemden kaynaklanabileceğini ileri sürmektedir. Muhatabın bilemeyeceği, zor durumda kalacağı, kendini inkar edeceği bir durum oluşturmak için kullanılmış istidlallerden de olabilir. Murtaza, Hişâm'ın söylediklerinin rakipleri mağlup etmek için söylenmiş sözler olduğunu iddia etmektedir.[51]

Şüphesiz söylenilenleri Şerif Murtaza'nın iddia ettiği minvalde kabul etmek ve tartışılan, konuşulan bunca mevzûyu yok saymak doğru değildir. Fakat Şerif Murtaza'nın iddia ettiklerinin tamamen yanlış olmadığını destekleyecek bir ifadeyi Hişâm'la Ebû Huzeyl'in tartışması esnasında Hişâm'ın şu ifadesi desteklemektedir: "Ben bunu senin böyle demenden çıkardım." Bu cümle, söylenenlerde muhatapların belirleyiciliğini göz ardı etmememiz gerektiğini düşündürmektedir. Bu bir noktaya kadar haklı görülebilecek bir durumdur; çünkü insanlar tartışırlarken hüccet olacak hususları bulurlar ve kullanırlar. Bu delillendirme esnasında muhatabın pozisyonu önemlidir ve söylenilenler o anlık ve o muhataba söylenilir.

Mesele bir yönüyle böyle iken diğer taraftan ifadelerin net olmaması ve bilgilerin tartışmada bulunulan kimse ve bu kimselerin kaynaklık ettiği kanallardan gelmiş olması diğer bir handikaptır. Bu bilgilerde ciddi farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Allah hakkında Hişâm'ın iddia ettiği ifade edilen "*O, cisimler gibi bir cisimdir*" sözü ile "*O, cisimler gibi olmayan bir cisimdir*" sözü arasında mana bakımından ortaya çıkan farklılık çok ciddi boyuttadır.

Diğer bir büyük Şiî kelâmcısı Şeyh Müfîd ise; Hişâm'ın *O, cisimler gibi olmayan bir cisimdir* sözünden daha sonra döndüğü şeklinde rivayetler olduğunu söylemektedir. Ayrıca bu görüş hakkındaki rivayet çeşitliliğine de dikkat

---

[51] El-Murtaza: a.g.e.,C.1, s.84.

çekmektedir.[52] El-Meclisi de onun bu sözünden döndüğünü düşünmektedir. Gelen rivayetlerin bunu gösterdiğini söylemektedir.[53]

Hişâm'a atfedilen bir başka iddia, *Allah'ın kendi karışı ile yedi karış* olduğu şeklindedir.[54] İbn Hazm, bu sözün Ebû Huzeyl el-Allaf'la Hişâm arasında cereyan eden bir tartışmada Hişâm tarafından söylendiğini belirtir.[55] El-Bağdâdî ise; bununla Hişâm'ın, Rabbini insana kıyaebin iğini söyler. Açıklama olarak da, insanların kendi karışlarıyla yedi karış olduklarını belirtir.[56] Bu bilgi Şiî bir müellif tarafından kaleme alınmış herhangi bir kaynakta geçmemektedir. Sadece Şerif Murtaza bu ifadeyi reddetmek için; " Karışlarla ilgili rivayetleri biz bilmiyoruz. Bunlar onun tartıştığı Nazzâm'dan Cahız yoluyla aktarılmıştır. Eğer bu mezhepse, onu hasım olanlardan değil o mezhebin insanlarından almak gerekir demektedir.[57] Karışlarla ilgili ifade, onun Mücessime'den olmakla suçlanmasına yol açan görüşlerden biri olmalıdır. Fakat bu ifadenin ona aidiyeti kesin değildir. Şiîler de onun bu sözünü yok saymaktadırlar ve üstünde durmamaktadırlar. Bu sözün ona aidiyetiyle ilgili sıkıntıların yanında Hişâm'ın ilah tasavvurunda teşbihe varacak ifadelerden kaçındığını daha önce ifade etmiştik. El-Cevâlikî ve Ebû Ca'fer el-Ahvel gibi Allah'ı insan sûretinde düşünen bir yaklaşımı ve beyanı bulunmamaktadır. Bu husus göz önünde bulundurulduğu takdirde bu ifadenin ona aidiyeti daha da şüpheli hale gelmektedir.

Hişâm'a ait olduğu belirtilen bir başka görüşte ise o, Rabbinin bir dağdan daha küçük olduğunu söylemiştir. Burada ortaya konulan görüş Mu'tezili kelâmcı Ebû Huzeyl'den nakledilmektedir. Ebû Huzeyl bir gün Hişâm b. Hakem'le Mekke'de karşılaşmış ve ona şu soruyu yöneltmiştir: "Ma'budun mu büyük yoksa şu dağ mı?" Hişâm eliyle dağı işaret ederek: "Bu dağ onu kapsar" yani dağ daha büyüktür demiştir.[58] Bu ifadelerde, Şiî müelliflerin iddia ettiği gibi muarızlardan gelen bilgilerden ortaya çıkmaktadır. Tartıştığı bir kimseden böyle önemli bir

---

52 El-Müfîd: El-Hikayât, s.79.
53 El-Meclisî: ag.e., C.10, s.452.
54 El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.108; El-Bağdâdî: a.g.e., s.65; Er-Râzî: İ'tikadât, s.64; En-Nesefî: a.g.e., C.1 s.158; İbn Hazm: a.g.e., C.2, s.40; İbn Hacer: a.g.e., C.7, s.265.
55 İbn Hazm: a.g.e.,C.2, s.40
56 El-Bağdâdî: a.g.e., s.65.
57 El-Murtaza: a.g.e., C.1, s.84-5.
58 El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.107; El-Bağdâdî: a.g.e., s.66; En-Nesefî: a.g.e., C.1, s.158.

konunun bilgisinin alınması çok da tutarlı bir davranış olmaz. Ayrıca bu görüş Hişâm'ın Rabbini başka cisimler gibi olmayan bir cisim kabul eden yaklaşımıyla da zıt düşmektedir. Büyüklük ve küçüklük diğer bir cisimle yapılan mukayesenin neticesi olan mefhumlardır. Eğer Hişâm benzemezlik iddiasında ise bu onun mukayese imkanını da ortadan kaldırmaktadır.

Kaynaklarda Hişâm'ın iddiası olarak anılan bazı ifadeler vardır. Bunlardan birinde Neşvan el-Himyeri, Hişâm'ın "O (Allah) başak ve zerre gibidir, her yönden parıldar" dediğini nakleder.[59] Bir diğer rivayette el-Eş'arî'nin *Makâlât*'ında naklettiğine göre; Rabbinin organ sahibi olduğunu; fakat bu organların başka organlara benzemediğini, başka organların da O'nun organlarına benzemediği şeklinde görüş sahibidir.[60] Bu ifadelerin geçtiği yerlerde kelime düşmesi bulunmaktadır. Bu eksik kelimeler, ifadelerin sıhhati açısından önemlidir.

Ayrıca el-Eş'arî'nin Hişâm hakkında, onun yılda beş kez görüş değiştirdiği şeklindeki rivayetinde, Hişâm'ın değiştirdiği iddia edilen görüşlerden birisi de şudur: Hişâm'a göre Rabbi, sûret sahibi değildir. Bu ifade Hişâm'a ait olabilir; çünkü Hişâm Rabbinin el-Cevâlikî tarafından öne sürüldüğü gibi sûret sahibi olduğu kanaatinde değildi. Bu görüş Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî'nin öne sürdüğü sûret görüşüne reddiye olarak Hişâm tarafından söylenmiş olmalıdır. Çünkü Hişâm b. Hakem'le Hişâm b. Sâlim arasında bu konular tartışılmakta idi. Nitekim Hişâm b. Hakem'in el-Cevâlikî'ye karşı reddiye kaleme aldığını önceki bölümde belirtmiştik.

*Tabakâtu'l-Mu'tezile* yazarı İbnu'l-Murtaza, Hişâm'ı eleştiren Bişr'in şiirine açıklama yazarken bir keresinde: "O, insan gibidir" dediğini belirtir.[61] Bu daha çok söylenti tarzıdır. Ayrıca İbnu'l-Murtaza'nın Mu'tezili kimliği, bu bilginin tartışmaya açık olduğunu desteklemektedir. Diğer kaynakların bu ibareyi zikretmemiş olması İbnu'l-Murtaza'nın ifadelerinin inandırıcılığını ortadan kaldırmaktadır. Hişâm'ın Allah'ı sûret sahibi olarak tasavvur eden el-Cevâlikî'ye

---

[59] Neşvân el-Himyerî: a.g.e., s.148.
[60] El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.107.
[61] İbnu'l-Murtaza: Tabakât, s.54.

karşı çıkmış olması da, bu yaklaşımın ona ait olamayacağı tezini desteklediğini söyleyebiliriz.

Hişâm'ın Allah ve mahiyeti hakkında söylediği iddia eden sözlerden tespit ettiklerimiz bunlardan ibarettir. Görüşlerden ortaya çıkan sonuç temelde iki esas üzerinde şekillenmektedir. Birincisi; Hişâm'a göre var olan her şey cisimdir. İkincisi; Allah'a ait olan özelliklerin kullara ait olanlarla benzemezliğidir. Bu metotla Allah'ın bir mekanı olmalı ve bu mekan sonradan olmalıdır; çünkü mekan da cisimdir. Sonra, bir cismin olmazsa olmazı genişliğinin, uzunluğunun, derinliğinin bulunmasıdır. Bu uzunluk, derinlik, genişlik gibi cisme ait özelliklerin birbirine benzetilmesi, belki de insan şeklinde bir sûretin zihninde canlanmasına mani olunmak istenmesidir. Bu şekilde her şey akılla izah edilmiş olabilirdi. Bu, Yunan felsefesinin ilk etkilerinin görüldüğü İslam coğrafyasında düşünüş biçiminin dış etkilerle iletişiminin göstergesidir. Hişâm, felsefenin kavramlarından hareketle yaptığı izahın Kur'an-ı Kerim'le olan ilişkisini kurarken orta yolu bulma gayretinde gibi görünmektedir. Cisme ait özellikleri Rabb'ini tanımlamak için kullanırken, bir taraftan da Allah'a ait özelliklerin cisimlerle benzemezliğini iddia etmiştir.

Hişâm b. Hakem'in Rabbini bir külçeye benzetmesi ve bu külçenin parlayan bir cisim olduğunu iddia etmesinin altında yatan bir sebep olarak Allah'ın Nur Suresi'nde kendini anlatmasından etkilenmesi görülebilir. Bu anlatımdan hareketle rasyonel verilere ulaşmayı hedefleyen Hişâm'ın bu tür bir yaklaşımı benimsemiş olması kuvvetle muhtemeldir. Hişâm, Rabbini anlatırken alemde var olan şeylerle Rabbine ait vasıfları birbirleriyle bir şekilde ilişkilendirerek, ama benzerliğini reddederek, açıklamalar yapıyordu. Akli olan da buydu. Zira hiçbir özelliği anlatılamayan bir ilahın, bu özellikleri ortaya konulmadığı takdirde yokluk çerçevesine gireceğini düşünüyor olmalıydı.[62]

Rabbinin yedi karış olduğu ve Ebû Kubeys dağından küçük olduğu şeklindeki ifadeler Hişâm için kabul edilebilir olmaktan uzak gibi gelmektedir. Hişâm'ın Rabbini nurdan bir cisim olarak düşündüğünü kabul edersek o, Rabbini anlatırken insanın gözüne hoş gelen inci, mercan, kristal gibi parlak ve insanların

---

[62] El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.107.

hoşlandığı cisimlerle tanrıyı anlatmaya çalıştığını görmekteyiz. Fakat Hişâm'ın insanın fiziki yapısını çağrıştıran karış ve irilik ufaklık gibi kelimelerle Rabbini anlatması onun teşbihe düşmesi demektir. Hişâm bunları söylemişse bile, bize nakledilen haberlerde her iki ifade de bir tartışma ortamında söylenmiştir ve haberi nakleden de tartışmanın diğer tarafındaki muarızdır. Bilindiği gibi Ebû Huzeyl, Mu'tezili'dir ve Hişâm'ın tartıştığı önde gelen isimlerden biridir. Bu ifadeler Hişâm'a yönelen Mu'tezili tepkinin bir neticesi olabilir. Özellikle Ehl-i Sünnet kelâmının neşet etmediği bir zaman diliminde Mu'tezili kelâmına en büyük muhalefet odaklarından biri Hişâm b. Hakem ve çevresiydi.

Bütün bunlardan hareketle Hişâm'ın antropomorfist bir noktaya gelmediğini söyleyebiliriz. Howard'ın görüşü bizi desteklemektedir.[63] Fakat Hişâm için söylediğimiz şeyleri diğer iki büyük Şiî kelâmcı Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî ve Ebû Ca'fer el-Ahvel için söyleyemiyoruz. Onlar Hişâm b. Hakem'le de zıt düşerek ma'budları için antropomorfist fikirler öne sürdüler ve Müşebbihe'den sayılmayı hak ettiler. Özellikle Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî'nin ismi Hişâm b. Hakem'le çokça anıldığından onun teşbihe varan görüşleri Hişâm b. Hakem'in de Müşebbihe'den sayılmasına yol açmış olabilir. Mezhepler Tarihine ve kelâma ait eserlerde Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî, Hişâm b. Hakem'e göre daha müfrit ve aşırı kabul edilir. Çünkü o, mabudunu tanımlarken teşbih kaygısı gütmeden Rabbine ait vasıfları, insana ait olanlarla rahatlıkla karşılaştırmış ve Rabbinin insan şeklinde olduğunu öne sürmüştür.[64] El-Cevâlikî'nin bu antropomorfist yaklaşımı ile ilgili olarak Howard, Hz. Muhammed'in Allah'ın huzuruna çıktığı zaman O'nu genç bir insan sûretinde gördüğünü bildiren rivayetten mülhem olabileceğini düşünmektedir.[65] Erdebili ise; el-Cevâlikî'nin bunu, Allah'ın Adem'i kendi sûretinde yarattığı şeklinde Sünni kaynaklarda da geçen bir rivayete dayanarak söylediği şeklindeki bilgiyi

---

[63] Howard: a.g.m., s.213.

[64] El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.109; Neşvân el-Himyerî: a.g.e., s.149; El-Bağdâdî: a.g.e., s.69; Er-Râzî: İ'tikadât, s.65; Eş-Şehristânî: a.g.e., C.1, s.217; El-Cürcâni: a.g.e., s. 626; İbn Teymiyye: a.g.e., C.2, s.618.

[65] Howard:a.g.m., s.211.

verirken aynı zamanda bu bilginin râvilerinden birinin bir Keysâni olduğunu bildirmektedir.[66]

El-Cevâlikî insan sûretinde kabul ettiği mabudunun elinin, ayağının, ağzının, burnunun, kulağının ve siyah saçlarının bulunduğunu iddia etti. Beş duyu organına sahip bir ilah tasavvuruna sahipti.[67] Fakat bu duyu organlarının insan organlarıyla farklı olduğunu da belirtti[68] ve bu farklılığa vurgu için, O'nun görmediğini işittiğini ve diğer duyguların da farklı manalara delalet ettiğini iddia etti.[69] İddiasına göre mabudu, insan sûretinde idi; fakat burada durdu ve Rabbinin etten ve kemikten olduğunu asla iddia etmedi. Rabbi, insan şeklinde ve nurdandı. Bu nur vurgusu Kur'an'ın etkisinden olmalıdır. O, yükseklerde parlayan beyaz nur şeklindedir. İnsana çokça benzettikleri Rabblerinin saçlarının olduğunu da iddia ettiler. Bu iddia sonucunda beyaz olması gereken saçları bir eksiklik kabul etmiş olmalılar ki, saçlarının siyah parlak nurdan olduğunu öne sürdüler.[70] El-Makrîzî, cinsel organ ve sakalın varlığını nefyettiklerini belirtir.[71] Muhtemelen bu iki hususun varlığını iddia etmenin doğuracağı teolojik sıkıntılar bu nefyi zorunlu kılmıştır. Ya da bu fikri ileri sürmüş olan bazı kelâmcılardan ayrılması için el-Makrîzî'nin yapmış olduğu bir yorum olabilir.

Kaynaklarda çokça zikredilen bir başka iddia ise; Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî'nin söylediği şu sözdür: "O'nun üst yarısı boş, alt yarısı doludur."[72] İbn Bâbeveyh ise; "O, içi boş ve baki olan Samed'dir" şeklinde söylediğini bildirir.[73] İsferâînî ise bu ibarenin sonunda şu ilaveyi de vermektedir: "O'nun kalbi pınarlarından su çıkan hikmet membaı idi."[74] İsferâînî'nin bu bilgiyi hangi

---

[66] Erdebili: a.g.e., C.2, s.315.
[67] El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.109; Neşvân el-Himyerî: a.g.e., s.149; El-Bağdâdî: a.g.e., s.69; Er-Râzî: Makâlât, s.65; Eş-Şehristânî: a.g.e., C.1, s.217; El-Cürcâni: a.g.e., s.626; El-Makrîzî: a.g.e., C.2, s.348; İsferâîni: a.g.e., s.40.
[68] El-Bağdâdî: a.g.e., s.69.
[69] El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.109.
[70] El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s. 109; Neşvân el-Himyerî: a.g.e., s.149; El-Bağdâdî: a.g.e., s.69; er-Râzî: İ'tikadât, s.65; Eş-Şehristânî: a.g.e., C.1, s.217; El-Cürcâni: a.g.e., s.626; El-Makrîzî: a.g.e., C.2, s.348.
[71] El-Makrîzî: a.g.e., C.2, s.349.
[72] El-Bağdâdî: a.g.e., s.69; Eş-Şehristânî: a.g.e., C.1, s.217; El-Cürcâni: a.g.e., s.626. İbarenin anlaşılmasında bazı güçlükler vardır. Bu sebeple ibarenin orijinalini burada veriyoruz:" *a'lahu mücevvefun ve esfeluhu musmetün* " Biz tercümeyi Fığlalı'nın el-Bağdâdî tercümesinde tercih ettiği şekilde yaptık (s. 51).
[73] İbn Bâbeveyh: Tevhîd, s.114.
[74] İsferâîni: a.g.e., s.120.

kaynağa dayandırdığı belli değildir. Hişâm b. Sâlim'in "O'nun üst yarısı boştur, alt yarısı ise doludur" şeklindeki ifadeyle neyi kastettiğini anlamak oldukça zordur. Müracaat ettiğimiz kaynaklarda da bu sözün maksadını açıklayıcı bir bilgiye ulaşamadık. Şiî kaynaklarda da ifadenin benzer şekilleri zikredilmiş olmasına rağmen ifadenin kastı ile ilgili izahatlarda bulunulmamıştır.

Şiî kaynaklar, imamlar ağzıyla hem Hişâm b. Hakem'in hem de Hişâm b. Sâlim'in tecsim ve teşbih içeren doktrinlerinin reddedildiğini açıkladılar.[75] Fakat Hişâm b. Hakem ve Hişâm b. Sâlim'in *Hişâmeyn* (iki Hişâm) olarak, biraz da dikkatsiz bir şekilde, bir çok kaynak ve yerde birlikte zikredilmesine rağmen ikisi arasındaki görüş ayrılıkları mevcuttur. Bu görüş ayrılıkları, birbirlerine reddiye yazacak kadar derinlikli idi. Her ikisinin çevresinde biriken gruplar arasında fikri tartışmalar cereyan ediyordu. Bu tartışmaların ana konularından birisi teşbih ve tecsim idi. Bu hususta Hişâm b. Hakem ve Hişâm b. Sâlim'in taraftarı olan kimseler arsında geçen bir tartışma Ebû Hayyân et-Tevhîdî tarafından nakledilmektedir:

el-Cevâlikî'nin adamı: Bana ibadet ettiğin Rabb'ini vasfet!
Hişâm b. Hakem'in adamı: O, cisimdir. Fakat eli, kolu, bacağı ve organı yoktur.
el-Cevâlikî'nin adamı: Bu sıfatın oğlunda olması seni sevindirir mi?
Hişâm b. Hakem'in adamı: Hayır.
el-Cevâlikî'nin adamı: Çocuğun için istemediğinle Rabb'ini vasıflandırmaktan haya etmiyor musun?
Hişâm b. Hakem'in adamı: Bizim sözümüzü işittin. Sen Rabbini vasfet!
el-Cevâlikî'nin adamı: O, kıvırcık kısa saçlı, her şeyiyle tam, en güzel şekilde güzel, hoş sûretli, düzgün görünümlü, en güzel alametli olandır.
Hişâm b. Hakem'in adamı: Bu sıfatlara sahip cariyenin olması sana güzel gelir mi?
el-Cevâlikî'nin adamı: Evet.
Hişâm b. Hakem'in adamı: Kullarından onunla yatmaktan hoşlanacakları bir cariyenin sıfatlarıyla O'nu sıfatlamaktan utanmıyor musun? Kim onun benzeriyle yatmak isterse onda şehvet oluşur. Bu sözler Allah hakkında saçmalık ve cahilliktir.
Bir kavim bundan ve benzerlerinden söz ederse hidayetten ve akıldan uzak olur."[76]

---

[75] İbn Bâbeveyh: Tevhîd, s.97.
[76] ET-TEVHİDİ, Ebû Hayyan: Mesâlibu'l-Vezîreyn, Şam-1961, s.156. Ayrıca Hişâm b. Hakem ve Hişâm b. Sâlim tevhîd, sıfatullah vb. konularda münazara yapmak istiyorlar. Hişâm b. Hakem adına Muhammed b. Hişâm, el-Cevâlikî adına Muhammed b. Âmir tartışmıştı(279).

İki Hişâmî grup arasındaki farklılığın en belirgin yönü, Allah hakkındaki görüşlerinde belirmektedir. İki görüş veya grup arasındaki farklılık teşbih ve tecsim olarak belirginlik kazanmaktadır. Hişâm b. Hakem'in ve taraftarlarının dikkatle teşbihten kaçındığı gözlenmektedir. Onu bu yüzden Müşebbihe'den çok Mücessime'den saymak daha doğru olur.

Hişâm'ın cisim tarifi ile ilgili bilgileri daha önce vermiştik. Hişâm b. Sâlim'e gelince; onun bu isimlendirmelerle ilgili olarak bir isim ve kavram çerçevesi oluşturduğunu bilmiyoruz. Fakat onun tasavvurundaki tanrı, siluet olarak insana benzemektedir. Farklılık sadece ilahını nurdan kabul etmesidir. Teşbihe düşme konusunda herhangi bir hassasiyet gösterdiğini bilmiyoruz. En azından eldeki verilerde böyle bir dikkatin varlığı görünmemektedir. Hişâm b. Hakem ve el-Cevâlikî birlikte anılan isimlerdi ve bunların ortaya attıkları fikirler Şiî cemaat içerisinde de fazla kabul görmüyordu. *Kâfî*'de geçen bir rivayette; İmam Ali er-Rızâ'ya el-Cevâlikî'nin *sûret* konusundaki görüşünü mektupla sorarlar, Ali er-Rızâ cevap olarak: "Söz Hişâmeyn'in dediği gibi değildir" der.[77] Her ne kadar bu rivayetlerin, Şiî gelenekte var olan bir usulle, geçmişi tashih maksadı ile düzenlenmiş olma ihtimali bulunsa da, bu durum onların marjinal kaldığını göstermektedir. Özellikle el-Cevâlikî'nin fikirleri Hişâm b. Hakem'e göre daha antropomorfist bir karakter arz etmekteydi.

Bir başka Şiî kelâmcı Şeytânü't-Tâk lakaplı Ebû Ca'fer el-Ahvel, Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî ile benzer görüşlere sahiptir. Kaynaklar Ebû Ca'fer el-Ahvel'in ismini sık sık el-Cevâlikî ile beraber anmaktadır. Özellikle Allah'ın mahiyeti hakkındaki görüşleri birbirine yakındır. Eş-Şehristânî, Ebû Ca'fer el-Ahvel'in; "Allah, insan sûretinde Rabbani bir nurdur" dediğini fakat Rabbinin cisim olduğunu reddettiğini bize bildirmektedir.[78] Bunlara ilaveten eş-Şehristânî; Adem'i Allah'ın kendi sûretinde yarattığını ve *Rahman sûretinde..* şeklindeki haberleri kabul etmek gerektiğini söylediğini de nakletmektedir.[79] Bu fikir, Sünni kaynaklarda da geçen Allah'ın Adem'i kendi sûretinde yarattığı şeklindeki hadislerden mülhemdir. Hem insan sûretindeki bir nur olarak kabul etmek, hem de

---

[77] El-Küleynî: a.g.e., C.1, s.105.
[78] Eş-Şehristânî: a.g.e., C.1, s.219.
[79] Eş-Şehristânî: a.g.e., C.1, s.219.

cisim olduğunu reddetmek arasındaki izahı nasıl yaptığı konusunda elimizde herhangi bir bilgi yoktur.

El-Cevâlikî ile Ebû Ca'fer el-Ahvel arasındaki yakınlığın bir başka delili; Ali er-Rızâ'nın huzurunda birileri Hişâm b. Sâlim, el-Ahvel ve Meysemî'nin Allah hakkında "O'nun merkezi boş geri kalan kısmı ise doludur" dediklerini İmam'a arz edince, İmam da; "onlara nasıl itaat edersiniz" diyerek o kimseleri paylamıştır.[80] Bunun bir uydurma olma ihtimali de gerçeği değiştirmeyecek bir durumdur. Buradan ikisinin paralel biçimde düşündükleri sonucu çıkmaktadır. Hişâm b. Sâlim'in "O'nun üst yarısı boş, alt yarısı doludur" şeklindeki sözünün bir değişik versiyonu da ona nispet edilmiştir. Bu farklı ifade biçimi, bu sözün anlamını anlayabilmemize yardımcı olabilir. 'İçi boş' manasına gelebilecek ifadeden büyük ihtimalle kastedilen şey; insan için zorunlu olan iç organların ilah için zorunlu olmadığı manasına gelecek bir anlama ulaşma çabası olmalıdır. Ama kastın bu olduğu konusunda kesin bir kanıt yoktur.

El-Cevâlikî ile Ebû Ca'fer el-Ahvel arasındaki görüş yakınlığını destekleyici başka deliller de vardır. İsferâînî, Ebû Ca'fer'in, el-Cevâlikî'nin bid'atlerine muvafık olduğunu bildirmektedir.[81] Neşvân ise; onun ismini el-Cevâlikîyye grubunun altında zikretmektedir.[82] Yine bu yakınlığı destekleyici olarak eş-Şehristânî'nin bildirdiği şu bilgi de önemlidir; el-Cevâlikî ile Ebû Ca'fer el-Ahvel'in ömürlerinin sonuna doğru Allah'ın mahiyeti hakkında, kendilerine konuşma yasağı koymuşlardı ve bu suskunlukları ölümlerine kadar devam etmişti.[83] Şiî kaynaklar ise böyle bir bilgiden bahsetmemektedir.

Hişâm b. Hakem ile el-Cevâlikî ve el-Ahvel arasındaki farklılık, sadece cisim ve sûretle ilgili ayrılıklardan ibaret değildir. Aralarında aynı zamanda metodolojik farklılıklar da vardır. Hişâm b. Hakem'in rasyonalist ve realiteye uygun metoduna karşın, Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî ve Ebû Ca'fer el-Ahvel'in metodu nakle dayalı ve lafızcıdır. Hişâm b. Hakem meseleyi şey, cisim ve cevher gibi kavramlarla ele almakta idi ve bu kavramların içleri kendisi tarafından doldurulmuştu. Şiî kavramlarla ifade edilecek olursa Hişâm b. Hakem daha çok

---

[80] El-Küleynî: a.g.e., C.1, s.101.
[81] İsferâîni: a.g.e., s.41.
[82] Neşvân el-Himyerî: a.g.e., s.149.
[83] Eş-Şehristânî: a.g.e., C.1, s.220.

usûli, el-Cevâlikî ve el-Ahvel ise ahbâri ekole yakındılar. Hişâm b. Hakem'in Yunan felsefesine aşinalığı onun düşünüş biçimi üzerinde etkili olmuş olmalıdır. Her ne kadar Aristo'ya bir reddiye yazmış olsa bile, meseleleri ele alış biçimi Yunan felsefesinin izlerini taşımaktaydı. Bu hususu destekleyici bir argümanı Tritton'dan öğrenmekteyiz. Tritton; "varolanların sadece cisimler olması ve iradenin bir çeşit hareket olması Yunanlılara ait fikirlerdir" demektedir.[84] Bu da Yunan düşüncesinin Hişâm'ın düşünüş biçimi üzerinde etkisi olma ihtimalini desteklemektedir.

Diğer bir Şiî kelâmcı, Hişâm b. Hakem'in öğrencisi ve öğretilerinin savunucusu olan Yunus b. Abdurrahman'dır. Hişâm b. Hakem'le başlayan bir Şiî kelâm okulunun varlığını muhtemel gören Howard, Yunus'u bu okulun Hişâm'dan sonraki lideri saymaktadır.[85] Hişâm'ın tecsim konusundaki görüşlerini benimseyen Yunus, bu fikirleri daha da ileriye götürmüştür. Yunus'a göre; Allah cisimdir; fakat başka cisimlere benzemez, maluliyetin ve antropomorfizmin ötesindedir.[86] Hişâm'ın durduğu bu noktada Yunus durmamış ve tanrıyı *arşın* taşıdığını iddia etmiştir. Arşı da melekler taşımaktadır. Yunus'un bu fikre kapılmasının nedeni olarak el-Bağdâdî şu yorumu yapar: "Hakka Suresi 17. ayetteki " *Allah'ın arşını taşıyan sekiz melek...* " ifadesini Yunus tefsir ederken bu fikre ulaşmıştır."[87] Meleklerin, kendilerinden çok daha güçlü olan Allah'ın bulunduğu arşı taşımaları ile ilgili olarak da turna kuşu benzetmesi yapılır. Onların ince ayakları nasıl büyük gövdelerini taşıyorlarsa, melekler de kendilerinden daha güçlü olan Rablerini taşımaya güç yetirebilmektedirler.[88] Eş-Şehristânî bunlara ilave olarak Yunus'un, meleklerin bazen Allah'ın azametinden çöktükleri iddiasında bulunduğunu da nakletmektedir.[89] Yunus'un bu görüşlerinin temelinde muhtemelen mekanla ilgili düşünceleri yatmaktadır.

---

[84] Tritton: a.g.e., s.80.
[85] Howard: a.g.m., s.214.
[86] El-Bağdâdî: a.g.e., s.70.
[87] El-Bağdâdî: a.g.e., s.70.
[88] El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.110; El-Bağdâdî: a.g.e., s.70; Eş-Şehristânî: a.g.e., C.1, s.220. Bu bilgiyi er-Râzî, *İ'tikadât*'ında Ebû Ca'fer El-Ahvel'e nispet etmektedir. Turna kuşu yerine horoz örneğini vermektedir. Er-Râzî bu bilgiyi verirken hata yapmıştır. (er-Râzî, İ'tikadât, s.,65)
[89] Eş-Şehristânî: a.g.e., C.1, s.220.

> Yunus bir defasında İmam Musa Kâzım'a sorar: "Gök kurulmamış, yer yayılmamışken Rabbin nerede idi?" İmam, O'nun bir nur olduğunu belirtirken Yunus ısrarla: " Bana mekandan haber ver" der. Bunun üzerine İmam kızar ve: "Geri zekalı! Ben de alimlerin ilminin O'nun ilminin yanında kısa kaldığı cevabını verdim" der.[90]

Yine bir başka Şiî müellif İbn Bâbeveyh'in naklettiğine göre; Yunus, İmam Musa b. Ca'fer'e sorar: "Allah mekanla vasıflanamazken nasıl olup da Peygamberi göğe yükseltti ve *Sidretü'l-Münteha*'ya götürdü?"[91] Yunus hocası Hişâm gibi realiteye uygunluk arıyor olmalı ki lafzi olarak karşılaştığı nakillerin mahiyetine yönelik bir sorgulamada bulunuyor. Onun bu yaklaşımı arşla ilgili düşüncesinde de ortaya çıkmaktadır. O, meleklerin arşın üzerinde bulunan Rablerini taşımalarını da izah etmeye çalışmıştır.

Yunus, arşla ilgili görüşlerine rağmen teşbihi açıkça müdafaa eden bir konumda olmamıştır. O, hocası Hişâm'ın yolundan gitmiştir; fakat özellikle arşla ilgili ifadelerinin Hişâm'dan ayrıldığını belirtmekte fayda vardır.

Aynı ekolün Yunus'tan sonraki lideri kabul edilen Hişâm'ın bir diğer öğrencisi Sekkâk'ın tevhid konusunda bir kitap kaleme aldığı bilinmektedir. Fakat görüşlerinin detayları hakkında bilgi sahibi değiliz. Sadece İbnü'n-Nedim'in söylediğine göre Sekkâk imamet dışındaki konularda hocası Hişâm'a muhalefet etmiştir. İbn Dâvud ise Sekkâk'ın teşbih konusunda bir kitap kaleme aldığından bahsetmektedir.[92]

Bu ekolün bir sonraki savunucusu Fadl b. Şâzân'dır. Kendisi bizzat bu hakikati ifade etmiştir. Hişâm'ın görüşlerini aynen takip etmiştir. Yunus'un Rabbini arşın üstünde olarak kabul eden düşüncesini daha detaylandırarak bu arşın yedi kat semanın üstünde ve Allah'ı da bu arşın üstünde olarak tasavvur etmiştir:[93] O, cisimdir ve bütün yarattıklarının hilafına olacak şekilde kendini vasfettiği gibidir ve hiçbir şey O'nun gibi değildir.[94] Bu görüşler Fadl'ın takip ettiğini söylediği ekolün düşünce yapısıyla uyum arz etmektedir. Fadl, muhtemelen bu görüşler çerçevesinde şekillendirdiği *Kitâbu'n-Nakd ala men*

---

[90] El-Müfîd: İhtisas, Beyrut-1986, s.60.
[91] İbn Bâbeveyh: Tevhîd, s.175.
[92] İbn Dâvud: a.g.e., s.172.
[93] El-Meclîsi: a.g.e., C.25, s.162.
[94] El-Meclîsi: a.g.e., C.25, s.162.

*Yeddai Felsefete fi't-Tevhîd ve'l-A'raz ve'l-Cevher ve'l-Cüz* adlı bir eser kaleme almıştır.

Sonuç olarak, Allah'ın mahiyeti hakkında ilk Şiî kelâmcılar arasında iki ayrı düşünce yapısı belirginlik kazanmıştır. Biri Hişâm b. Hakem'in düşünceleri etrafında şekillenen ve gelişen, her ne kadar aksi yönde rivayetler bulunsa da, rasyonalist olmaya çaba gösteren ve realiteye uygunluk arayan bir çizginin varlığıdır. Bu kimseler kendi mantalitelerinde cisim, cevher, varlık gibi kavramları tanımlayarak ilahlarının varlığını net bir çerçeveye oturtma gayreti içindedirler. Diğer tarafta ise; el-Cevâlikî ve Şeytânü't-Tâk lakaplı Ebû Ca'fer'in temsil ettiği çizgidir. Bunlar ilahları ile ilgili kullandıkları dil konusunda hassas davranmamaktaydılar ve İslam düşüncesi içerisinde teşbih olarak nitelenen ve kötülenen bir ilah anlayışına sahiptiler. Bu düşünceler temsilcileri hayatta iken de karşı karşıya gelmişler ve çatışmışlardır. Her iki düşünce de daha sonraki Şiî literatürde ve imamlar ağzıyla tenkit ve ret edilmişlerdir.

## 1.2. ALLAH'IN SIFATLARI

Sıfat konusu, İslam kelâmının en çok tartışılan ve en problemli konularının başında gelir. Özellikle Mu'tezile'nin ortaya attığı *taaddüd-ü kudemâ* teorisiyle birlikte İslam kelâmcılarının çokça üzerinde durdukları bir konu olmuştur. Meselenin diğer kelâmî konularla olan iç içeliği, konuya olan ilgiyi artırmıştır.

İlk Şiî kelâmcıların özgün görüşler ortaya koydukları bir mevzudur. Üzerinde konuştukları ilk meselelerden biridir ve özellikle *ilim* sıfatı konusunda fikir teatileri dikkat çekicidir.

Onların görüşlerini ortaya koymadan önce *sıfat* ile ilgili yaklaşımlarını ele almak konuyu anlamak açısından daha yararlı olacaktır. İlk Şiî kelâmcıların sıfat konusunda en önemli argümanı, sıfatın tekrar sıfatlanamayacağıdır. Bu görüşü ortaya atan Hişâm b. Hakem'dir. Hişâm'ın ikinci argümanı; sıfatların ne Allah'ın zâtı, ne Allah'tan ayrı, ne de Allah'tan bir parça olduğudur. Bu iki temel kabul,

Hişâm b. Hakem'in sıfat konusundaki görüşlerinin temelini oluşturmaktadır. Hişâm'ın bu yaklaşımla, sıfatların hâdis mi kadîm mi olduğu sorusundan kaçmak istediğini düşünenler de vardır.[95] Hişâm'ın bir diğer iddiası sıfatların ezeli olamayacağıdır. Hişâm, bu iddiasıyla Mu'tezile'nin görüşüne yaklaşmıştır.

İlk Şiî kelâmcılar arasında sıfatlar konusunda ilk konuşan kimse büyük ihtimalle Zürâre b. A'yen'dir. Zürâre'nin bu konuda bazı görüşleri bize kadar ulaşmıştır. Eş-Şehristânî, Zürâre'nin görüşlerinin Hişâm'ınkilerle benzeştiğini belirtmekte ve Zürâre'nin Hişâm'ın etkisinde kaldığını düşünmektedir.[96] Eş-Şehristânî'nin bu kabulü biraz şüpheli görünmektedir. Zira Zürâre'nin ölüm tarihinin 150'den önce olduğunu biliyoruz. Bu tarih, Hişâm b. Hakem'in görüşlerinin henüz gelişmediği veya etkinleşmediği bir zamana denk gelmektedir. O dönemde Hişâm'ın takip edilecek görüşlere sahip olduğu bir fikri olgunluğa erişmiş olma ihtimali zordur. Bizim görüşümüzü destekleyecek bir başka ihtimal ise; 160'tan sonra Halife Mehdi tarafından hazırlatılan zındıklar listesinde Hişâm ve taraftarlarının yer almaması, Hişâm'ın görüşlerinin yaygınlık kazanmadığını düşündürmektedir. Zürâre'nin Hişâm'ın etkisinde kaldığı düşüncesinden ziyade Zürâre'nin Hişâm'ı etkilemiş olma ihtimalini de düşünmek gerekir.

Zürâre b. A'yen, özellikle Allah'ın ilmi konusunda görüş belirtmiştir. Allah semî', basîr ve alîm sıfatları olmaksızın ezelidir. Sonra bu sıfatları kendisi için yaratmıştır.[97] Eş-Şehristânî, Zürâre'nin Hişâm'ın ilim konusundaki görüşlerini benimseyerek bunların üstüne Allah'ın kudret, hayat ve diğer sıfatlarını da eklediğini ve böylece bu sıfatlar meydana gelmeden önce; alîm, kadîr, hayy, semî', basîr, mürîd ve mütekellim olmadığını iddia ettiğini nakleder.[98] Her hudûsun öncesi varsa, O'nun hayat sahibi olmadan alîm, kadîr, semî', basîr olmayacağı sonucu çıkmaktadır.[99] Ne zaman ki Allah, bu sıfatları kendisi için yaratmış, o andan itibaren hayy, kadîr, alîm, mürîd, semî' ve basîr

[95] Tritton: a.g.e., s.79.
[96] Eş-Şehristânî: a.g.e., C.1, s.218.
[97] El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.111.
[98] Eş-Şehristânî: a.g.e., C.1, s.218.
[99] El-Cürcâni: a.g.e., s.626.

olmuştur.[100] El-Bağdâdî, bunun tıpkı insanların sıfat kazanması haline benzediğini öne sürer.[101]

Zürâre bu görüşleri öne sürmüş ve kendisinden sonra Basra Kaderiyecileri, kelâmın hudûsu hakkındaki görüşlerini; Kerramiyye de Allah'ın kelâmının hudûsu, iradesi ve tanrının kavranılması hakkındaki görüşlerini; Zürâre'nin bu fikrinden almışlardır.[102] Bu etkileşimin ne boyutta olduğu kesin olmasa da Şiî dünya için Zürâre'nin iddiası ilk olma özelliği taşımaktadır.

Diğer bir Şiî kelâmcı Şeytanü't-Tâk lakaplı Ebû Ca'fer el-Ahvel de, Zürâre gibi Hişâm b. Hakem'le paralel görüşler benimsemişti.[103] Ebû Ca'fer, Allah'ın bir şeyi ancak olduktan sonra bildiğini iddia ediyordu; fakat bu bilme, Allah'ın zâtı dışındakiler için geçerliydi. Yoksa Allah kendi hakkında cahil değildir. Bu bilmezlik ancak takdir ettiğinde ve irade buyurduğunda ortadan kalkar. *Şey* ancak takdir edilince şey olabilir. Bundan önce o şey hakkında bilgi sahibi olunması muhaldir.[104] Allah, şeyleri ancak olduktan sonra bilir.[105] Bir şeyin olmasını takdire bağlayan el-Ahvel'e göre takdir; iradedir[106] ya da onun yanındadır. İrade, Allah'ın fiilidir.[107] Takdir ve irade olunca ancak o zaman *şey* olabilir.[108]

Allah, bir şeyi kendi takdir ve irade edinceye kadar bilmiyorsa bunun sebebi imtihandır. Çünkü Allah, kullarının fiillerini bilmiş olsa idi, O'nun kullarını imtihana tabi tutması abes olurdu.[109] Mu'tezile de aynı paralelde düşünmektedir.[110] Ebû Ca'fer bunun gerekçesini, sorumluluğun ortadan kalkacağı düşüncesine dayandırmaktadır.[111] İsferâini ise; bilmemeyi şerle sınırlandırdığını belirtmektedir.[112]

---

[100] El-Bağdâdî: a.g.e., s.70.
[101] El-Bağdâdî: a.g.e., s.230.
[102] El-Bağdâdî: a.g.e., s.70.
[103] Eş-Şehristânî: a.g.e., C.1, s.219.
[104] Eş-Şehristânî: a.g.e., C.1, s.219.
[105] El-Cürcâni: a.g.e., s.626.
[106] İbn Teymiyye: a.g.e., C.4, s.237.
[107] Eş-Şehristânî: a.g.e., C.1, s.219.
[108] El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.212.
[109] El-Makrîzî: a.g.e., C.1, s.348.
[110] El-Makrîzî: a.g.e., C.1, s.348.
[111] El-Bağdâdî: a.g.e., s.71.
[112] İsferâini: a.g.e., s.41.

Şeytânü't-Tâk'ın sıfat konusundaki görüşü daha çok ilim sıfatıyla alakalıdır. Bunun yanında, Allah hayat sahibi değilken ezelidir: Sonra hayat sahibi olmuştur.[113] Bu şekildeki bir görüşün temelindeki düşünce, sıfatların ezeliliğini reddetmeye dönüktür. Fakat hayat sahibi olmakla ezeli olmayı nasıl bağdaştırmaktadır ki hayat sahibi değilken ezeli kabul edilir. Bu görüşü ile ilgili ayrıntılı başka bilgi maalesef yoktur.

Hişâm b. Hakem ise, bir çeşit realiteye uygunluk arıyordu. Onun bu kaygısı sıfatlar konusunu ele alırken de karşımıza çıkmaktadır. Sıfat konusunda temel ilkelerinden birisi; sıfatın tekrar sıfatlanamayacağı hususudur.[114] Bu yolla Allah'ın alîm, kadîr, semî', basîr, mütekellim gibi sıfatlarının tekrardan kadim veya hâdis olarak sıfatlanamayacaklarını iddia ederek sıfatlarla ilgili en önemli tartışmadan kurtulmaya çalışmıştır. Sıfat, sıfatlanamazsa; Allah'ın sıfatlarını bir daha sıfatlamak mümkün değildir. Bu yolla Allah'ın sıfatlarının ezeliliği fikrini kabul etmekten kaçıyordu.[115]

Sıfatlarla ilgili ikinci husus; sıfatların bizzat Allah'ın kendisi olmadığıdır. O'nun dışında bir şey de değildir. O'ndan bir parça da değildir.[116] Kadı Abdülcebbar'a göre bu görüşün kaynağı Ebû Şakir ed-Deysânî'dir. Ed-Deysânî'ye göre hareket, hareket edenin sıfatıdır. Sıfat o değildir ve ondan ayrı da değildir. Bunun 'şey' olmasını da olmamasını da ed-Deysânî inkar etmiştir. Değişiklikler ve söz; cisimler aracılığıyla ortaya çıkan şeylerden başka bir şey değildir.[117] Hişâm ise aynı paralelde; "Allah'tan sadır olan şeyler Allah değildir, O'nun dışında ayrı bir şey de değildir" demektedir. Bir şeyin yaratılması o şeyin sıfatıdır. O, şey değildir, şeyden ayrı bir şey de değildir; çünkü o, şeyin sıfatıdır. Fiiller, faillerin sıfatıdır. Sıfat ne faillerin kendisi ne de onlardan başkasıdır. Sıfatlar, cisimler de değildir, şeyler de değildir.[118] Bu gerekçelerle, 'şey' olmadığı için tekrar sıfatlanmasını uygun bulmamıştır.

Hişâm'ın en çok üzerinde durduğu sıfat, Allah'ın ilim sıfatıdır. Oldukça rasyonel bir tutum sergileyerek Allah'ın ilminin ezeli olamayacağını savunur. Eş-

---

[113] El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.111.
[114] El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.112; Eş-Şehristânî: a.g.e., C.1, s.217; El-Bağdâdî: a.g.e., s.67.
[115] Howard: a.g.m., s.212.
[116] El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.112; Eş-Şehristânî: a.g.e., C.1, s.217; El-Bağdâdî: a.g.e., s.67.
[117] Abdülcebbar: El-Muğni, C.5, s.20.
[118] El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.127.

Şehristânî, Hişâm'ın ilim hakkındaki görüşünün Cehm b. Safvân'la uyuştuğunu söylemektedir.[119]

Allah'ın kendi ile ilgili bilgisi ezelidir.[120] Allah, kendisi hakkında her zaman ilim sahibiydi. O'nun, bilgisinden yoksun olduğu şeyler kendisinden sonra olan şeylerdir.[121] Allah, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi ezelde kendi hakkında ilim sahibi olmaktan yoksun değildir.[122] Bu görüşüyle Mu'tezile'den ayrılmakta ve *taaddüd-ü kudemâ* düşüncesinden kaçınma kaygısıyla sıfatların ezeliliğini reddeden Mu'tezile'ye muhalefet etmektedir.

Allah, zâtı dışındaki şeyleri bir bilgi ile bilmeden bilir. Bu bilgi; O'nun aynısı, gayrısı ve bir parçası değil, sıfatıdır.[123] Allah, o ilim değildir. Bu ilim, Allah'ın dışında bir şey de değildir. Sadece sıfattır. Allah eşyayı alim olmadan bilir. O, eşyayı ilmiyle bilir.[124] Hişâm burada muhtemelen Allah'ın ilim sıfatının ezeli olmadığını ispata çalışırken, bu sıfatla sıfatlanmadan önce de O'nun eşyayı bildiğini anlatmayı hedeflemektedir.

Allah'ın ezelde eşya hakkında alim olması muhaldir.[125] Hişâm bununla ilgili olarak iki türlü delil öne sürmüştür. Bunlar akli ve nakli delillerdir.[126] Hişâm, muvahhidlerin konsensüsüne göre; hiçbir şey yokken Allah'ın var olduğunu ve durum böyle idiyse, ilmin ancak var olan bir şey hakkında gerçekleşmiş olacağını göz önünde bulundurarak ilim sıfatının ezeliliğini reddetmiştir.[127] Allah'ın ezelde alim olmasının, malumâtı da ezeli yapacağı düşüncesindedir[128] ve bu sebeple, ona göre bilinebilir şeylerin ezeli olması mümkün değildir. Birinin alim olabilmesi için bir 'bilinen' olması gerekir.[129] Eğer 'bilinen' varsa o zaman bilinen de ezeli olmuş olur ki bu Allah'ın yanında başka ezelilerin varlığı fikrini doğurur. Hişâm bu hususta tamamen Mu'tezile gibi düşünmektedir. Fakat Hişâm, Allah'ın zâtında alim; eşya hakkında ise vakti geldikçe bilgi sahibi olduğunu kabul etmiştir. El-

---

119 Eş-Şehristânî: a.g.e., C.1, s.98. El-Müfîd de bunu belirtmektedir: Evâil, s.55.
120 Eş-Şehristânî: a.g.e., C.1, s.217.
121 El--Hayyat: a.g.e., s.81.
122 El--Hayyat: a.g.e., s.81; İBN RÂVENDİ, Kitâbu Fadihatu'l-Mu'tezile, Paris-1977, s.143.
123 El-Bağdâdî: a.g.e., s.67.
124 El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.112.
125 El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.112.
126 En-Neşşar: a.g.e., s.180.
127 İbn Râvendi: a.g.e., s.147.
128 El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.112.
129 El-Bağdâdî: a.g.e., s. 67.

Bağdâdî Hişâm'ı, ilmin gerçekleşmesini ma'duma bağlama niyetinde görmektedir.[130]

Hişâm b. Hakem, Allah'ın ilminin ezeli olmadığını ispat için bir başka delil olarak, insanın yeryüzündeki bulunuş gerekçesini ve imtihan meselesini öne sürer. Eğer Allah, kendisi dışındaki şeylerin vukuundan önce bilgisine sahip olsaydı; O'nun kullarını imtihan etmesi anlamsız olurdu. Bir taraftan malumâtın ezeliliğini inkar ederken, diğer taraftan meseleye irade ve sorumluluk açısından yaklaşmaktadır.[131] Buna göre Allah; bir şeyi, insanların öğrendiği gibi, olduğunda ve ortaya çıktığında öğrenir.[132] Meseleyi imtihan açısından ele alarak sorguluyordu. İmtihan yapılmadan önce imtihanı ve neticesini bir başkası biliyorsa bu imtihanın yapılmasının sahih olmayacağını iddia ediyordu.[133]

Bununla ilgili olarak İbn Râvendi'nin Hişâm'dan naklettiği bazı deliller vardır. Bunlardan bazıları Kur'an'dandır. Kuran-ı Kerim'deki: '*Nasıl bildiğinize bakmak için...*' ve yine: '*Şimdi Allah, size bunu hafifletti ve bildi ki siz zayıfsınız.*' ayetlerini yorumlarken şöyle diyor: "Hafifletmek şimdi olan bir şeydir, bilgi ise; onların zayıflığıdır. Çünkü ikinci söz birinci söze matuftur." İbn Râvendi, Hişâm'ın benzer bir çok delil getirdiğinden bahsetmektedir.[134]

Hişâm, şayet Allah kafirlerin küfrünü biliyor idiyse; onlara peygamber göndermesinin, uyarmasının ve yüz çevireceklerini bile bile onlara teklifte bulunmasının manasını sorgulamak gerektiği düşüncesidir. Eğer davet edilen kişinin icabet etmeyeceği ve cevap vermeyeceği kesin olarak biliniyorsa ve yine de davet ediliyorsa; bu daveti yapan, hikmetli bir davranış sergilemiş olur mu diye sorarak yapılan davetlerin neticesinin Allah tarafından daha önceden bilindiği halde yapılmış olmasını, Allah'ın abesle iştigal etmesi olarak yorumlamış ve bu durumu Allah'a yakıştıramamıştır.[135]

Hişâm, bu görüşü destekleyici bir örneği, Kur'an'daki Firavun kıssasından vermektedir: Allah, Musa ve kardeşi Hârun'u Firavun'a gönderirken onlara: '*Ona yumuşak sözler söyleyin, umulur ki öğüt alır ve korkar*' şeklindeki sözünde "eğer

---

[130] El-Bağdâdî: a.g.e., s. 67.
[131] El-Bağdâdî: a.g.e., s. 67.
[132] El-Hayyat: a.g.e., s.85.
[133] El-Hayyat: a.g.e., s.86.
[134] İbn Râvendi: a.g.e., s.144-5.
[135] İbn Râvendi: a.g.e., s.145-6; El-Hayyat: a.g.e., s.87-8.

Firavun iman etmesi beklenilen ve umulan birisi kabul edilmezse, ayette ifade edilen teklif ve uyarı sahih olur mu, korkmayacak ve öğüt almayacak bir kimse için bu söz caiz midir" sorularını sorarak Allah'ın ilminin mahiyetini izaha çalışır.[136]

Allah'ın işlerinde hikmetli davrandığını peşinen kabul eden Hişâm, öncesinde neticesini kesin bildiği bir şey için Allah'ın peygamberlerine olacakmış gibi göstermesini O'nun hikmetine uygun bulmamaktadır. Ona göre Allah, Firavun'un iman edip etmeyeceğini bilmeden peygamberlerini Firavun'a göndermişti.[137]

Bu durum, Allah'ın ilminin *muhdes* olduğunu ortaya koymak için savunulmaktaydı; fakat Hişâm bunu söylemeye yanaşmadı. Sıfatlar konusundaki 'sıfatların sıfatlanamayacağı' prensibi çerçevesinde Allah'ın ilminin hâdis mi kadîm mi olduğu konusunda fikir beyan etmedi. El-Hayyat, Hişâm'ın Allah'ın ilminin hudûsluğu fikrini desteklediğini iddia ediyor.[138] Fakat biz, Hişâm'ın bu prensipten hareketle Allah'ın ilminin hâdis mi kadîm mi olduğu hakkında fikir beyan etmenin yanlışlığı düşüncesinde olduğunu biliyoruz. Belki zamana bağlı bir fikir değişikliğinden söz edilebilir. İbn Hazm ise; Hişâm'ı, Cehm'i ve Ebû Ca'fer el-Ahvel'i beraber zikrederek onların Allah'ın ilmini, O'nun gayrında, muhdes ve mahluk kabul ettiklerini, bu görüşleri bizzat onların taraftarlarından işittiğini söylemektedir.[139]

Allah, eşyayı ilmiyle bilirdi. Câhız'dan nakledilen bir rivayete göre; Allah toprağın altındaki şeyleri, kendisine bağlı olan ve toprağın derinliklerine nüfuz eden bir ışınla bilmektedir. Eğer O'nun bu ışını, gizli olan cisimlerin ötesi ile temas etmemiş olsaydı; Allah, onların arkasındaki şeyleri göremez ve bilemezdi.[140]

Şeyh Müfîd; "eşya var olmadan önce onun hakkında Allah'ın ilmi" başlığı altında, Hişâm'dan gelen rivayetlerin genel Şiî görüşe aykırı olduğunu ve bu

---

136 İbn Râvendi: a.g.e., s.146; El-Hayyat: a.g.e., s.86-7.
137 Bu görüşler üzerindeki tartışmalar için bakınız: İbn Râvendi: a.g.e., s.144-7; El-Hayyat: a.g.e., s.85-7; En-Neşşar: a.g.e., s.179-85.
138 El-Hayyat: a.g.e., s.91
139 İbn Hazm: a.g.e., C.2, s.293.
140 El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.107; El-Bağdâdî: a.g.e., s.66-7.

rivayetlerin Şîa'dan değil Mu'tezile'den geldiğini iddia etmektedir.[141] Şerif Murtaza ise, "biz ilmin hudûsluğu konusunda Hişâm'dan herhangi bir kitap ve görüş nakleden sika bir râvi bilmiyoruz" diyerek bu iddiaları reddetmeye çalışmaktadır.[142] Şerif Murtaza'nın sika râviden kasdı tabi ki Şiî râvilerdir. Yine o, Ebû Huzeyl'e dayandırılarak: "Allah'ın ilmi, Allah'tır" sözünün Hişâm'a nispet edildiğini ve bu sözün çirkin bir iftira olduğunu ifade eder.[143] Bu ifadenin el-Eş'arî'nin *Makâlât*'ında geçtiği şeklindeki sözünün doğruluğunu yaptığımız araştırmada tespit edemedik. El-Hayyat ise; Hişâm'ın ilim konusundaki görüşünde değişiklik olmadığını ve ölene kadar da bu fikrinden dönmediğini belirtiyor.[144]

Hişâm, diğer sıfatlar üzerinde çok fazla durmamıştır. Bu konudaki prensiplerine sadık kalarak sıfatların sıfatlanamayacağını ve sıfatın, ne mevsufun aynı ne gayrı ne de cüz'ü olduğunu kabul etmiştir. Yaptığı değerlendirmeler bu çerçevede kalmıştır.

Allah'ın semî', basîr, mütekellim gibi sıfatları, O'nun kendisi değildir. O'nun dışında bir şey de değildir. Bu sıfatlar sıfat oldukları için tekrardan hâdis, kadim olarak sıfatlanamazlar.[145] Allah'ın işitme ile semî', görme ile basîr olduğunu iddia edenler arasında kabul edilmektedir.[146] Bundan kasıt, bu sıfatların hâdisliği olmalıdır. Fakat Hişâm bunu bizzat kendi söylememiştir. Hişâm'ın ilim dışındaki sıfatların da hâdisliğini öne sürdüğünü bazı kaynaklar iddia etmektedir. Bunun üzerine muhalifleri: "Allah diri olmadan önce ne idi?" sorusunu sormuşlardır.[147]

Bazı kaynaklarda ise Hişâm'ın hayat ve kudret sıfatlarını bu durumdan istisna ettiği belirtilmektedir.[148] Şeytanü't-Tâk'ın aksine Hişâm b. Hakem, hayat ve kudret sıfatlarının ezelde Allah'ta mevcut olduğunu düşünüyordu. Aksi bir durumda hayat ve kudret sahibi olmayan bir Allah'ın nasıl olduğunu açıklamak

---

[141] El-Müfîd: Evail, s.55.
[142] El-Murtaza: a.g.e., C.1, s.86.
[143] El-Murtaza: a.g.e., C.3, s.90.
[144] El-Hayyat: a.g.e., s.92.
[145] El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.112; El-Bağdâdî: a.g.e., s.67.
[146] İbn Hazm: a.g.e., C.2, s.309.
[147] Tritton: a.g.e., s.79.
[148] El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.112; Eş-Şehristânî: a.g.e., C.1, s.217.

zor bir meseleydi.[149] Hişâm'ın düşüncesine göre bu sıfatlar yaratmaya bağımlıdır.[150] Yaratma, Allah'ın iradesiyle olur. Bu sebeple irade edecek ve buna güç yetirecek Allah'ın, hayat sahibi olması gerekir. Allah hareket etmiş ve bu hareket sonucunda kendine mekan yaratmıştır.[151] Bu hayat sahibinin, yaratmayı yapacak kudretinin de bulunması gerektiğini düşünüyor olmalıydı ki, bu iki sıfatı istisna etmiştir.

İrade sıfatında Hişâm b. Hakem'in el-Cevâlikî'yle beraber Allah'ın iradesinin hareket olduğunu iddia ettiği anlaşılmaktadır. Bu, manadır ve ne Allah ne de O'nun dışında bir şeydir. Allah'ın bir sıfatı olarak O'ndan gayrı değildir. Allah bir şeyi murâd ettiği zaman hareket eder ve istediği gerçekleşir.[152]

Hişâm'ın sıfatlar konusundaki görüşleri takipçileri tarafından da savunuldu. Öğrencilerinden Sekkâk, Ca'fer b. Harb'la münakaşa ederken Ca'fer, Hişâm'ın ilmin hudûsluğu, kudret, hayat sıfatlarıyla ilgili görüşlerini tenkit etti. el-Hayyat'a göre; Sekkâk cevap vermedi ve bu suskunluk mecliste bulunanların ısrarlarına rağmen değişmedi.[153] Olayın seyri şüpheli olsa da Sekkâk'ın, Hişâm'ın sıfatlarla ilgili görüşlerini takip ettiği konusunda ipuçları vermektedir. Sekkâk, Allah'ın ilminin hudûsluğu konusunda hocası Hişâm'la mutabıktır. Allah'ın ilmi, hâdistir. Bir şey oluncaya kadar O, o şey hakkında bilgi sahibi değildir.[154] Fakat biz Hişâm'ın hâdis nitelemesini kullandığını bilmiyoruz.

İrade sıfatı, diğer sıfatlar gibi ezeli kabul edilmemekteydi. Fakat Hişâm b. Hakem'in vurguladığı gibi hâdis olarak sıfatlanması gerekmezdi; zira sıfatlar tekrar sıfatlanamazdı. Bu açıdan bakıldığında Allah'ın irade sıfatı ezeli değildir, ama bu, iradesinin muhdes olduğu anlamına gelmez.

Şiî kelâmcıların öncüsü Zürâre b. A'yen, Allah'ın ezelde irade sıfatına sahip olmadığını ve O'nun ezelde mürîd olmadığını iddia etti.[155] Bu konuda, Zürâre'den gelen bundan başka bilgi yoktur. El-Bağdâdî, Kerramiyye'nin irade

---

[149] El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.112.
[150] Howard: a.g.m., s.212.
[151] MADELUNG, M.: "Hishâm b. Al-Hakam" EI2, C.3, s.497.
[152] El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.115.
[153] El-Hayyat: a.g.e., s.85.
[154] İbn Hazm: a.g.e., C.5, s.40.
[155] Eş-Şehristânî: a.g.e., C.1, s.218.

konusundaki görüşlerini Zürâre'nin sıfatların hudûsluğu konusundaki görüşünden aldıklarını belirtmektedir.[156]

Ebû Ca'fer el-Ahvel ise; iradeyi Allah'ın fiili olarak kabul etmektedir.[157] Allah'ın bilgisini de ancak takdir ve irade ettiğinde ortaya çıkan bir şey kabul etmektedir. Takdiri irade kabul eden el-Ahvel, bir şeyin *şey* olabilmesi için takdir edilmesi ve takdir edildiğinin sabit olması gerektiği görüşündedir. İddiasına göre, hareket de bir cisimdir. Eş-Şehristânî, Şeytanü't-Tâk'ın, takdiri iradenin yanında kabul ettiğini bildirmektedir.[158] Allah'ın iradesini, fiilin gerçekleşmesi için ön şart kabul etmekte olan Ebû Ca'fer'i Howard, determinist olarak görme eğilimindedir.[159] Howard'ın bu kanaatini destekleyici bir bilgiyi el-Eş'arî de nakletmektedir. Buna göre el-Ahvel şöyle diyor: "Allah dilemedikçe fiil olmaz."[160]

Antropomorfist bir ilah anlayışına sahip olan el-Ahvel'in, iradenin O'nun fiili ve hareketi olduğu şeklindeki görüşü benimseme hususunda, hareketi de cisim sayan anlayışıyla paralel olarak, insanların bir şeyi dilediklerinde onu gerçekleştirmek için bir şekilde hareket etmeleriyle özdeşlik kurmuş olmalıdır.

Hişâm b. Hakem ise; iradenin hâdisliğini reddetmekteydi. İradenin hareket olduğunu kabul etti. İradenin Allah'ın kendisi olmadığını ve O'nun dışında ayrı bir şey de olmadığını ifade etti.[161] Bu, mana olarak kabul edilmelidir; çünkü o, sıfattır. Sıfatlar sahiplerinin gayrında da değildir.[162] Allah bir şey dilediği zaman hareket eder ve dilediği olur. Bu hareket manevidir. Hişâm'ın hareket olarak gördüğü irade için, Zürkan'dan gelen bir rivayetten bahsederken el-Eş'arî *Makâlât*'ında; Hişâm'a göre hareketin fiil olduğunu belirtir. Bu durumda sükun ise fiille değildir.[163] İrade, fiil manasına gelir ki zaten Hişâm, Allah'ın bir şeyi dilediği zaman hareket ettiğini ve iradesinin bu şekilde gerçekleştiğini kabul eder. Hişâm'ın Allah'ın iradesini hareket olarak kabul etmesindeki gaye tam olarak

---

156 El-Bağdâdî: a.g.e., s.70.
157 Eş-Şehristânî: a.g.e., C.1, s.219.
158 Eş-Şehristânî: a.g.e., C.1, s.219.
159 Howard: a.g.m., s.211.
160 El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.117.
161 El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.115; Abdülcebbar: El-Muğni, C.6/2, s.5.
162 El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.115.
163 El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.117.

anlaşılmış değildir. Kaynaklar sadece onun bu görüşünden bahsederken onun kastını açıklayıcı bilgi ve yorum vermemektedirler. Açıklayıcı olacağını düşündüğümüz bir bilgi olarak şunu da zikretmeliyiz ki irade olunan şeyler (*irâdât*) ki bunun içine istekler, çirkinlikler, kelâm, taat, isyan, küfür, iman, renk, tat, koku gibi şeyler girer; bunların insan tarafından gerçekleştirilebilmesi için bir şekilde bir hareketin gerçekleşmesi gerekmektedir. Şu kadar var ki Hişâm b. Hakem'in tanrı tasavvurunda teşbih vurgusu ön planda değildir. Fakat irade-hareket ilişkisini, insanın bir şeyi gerçekleştirmesi için aktif olmasıyla açıklıyor olabilir. Kadı Abdülcebbar ise; Hişâm'ın hareket konusundaki görüşünü Ebû Şakir ed-Deysâni'den aldığını iddia etmektedir. Buna göre; hareket, hareket edenin sıfatıdır. Sıfat, o değildir, onun gayrında da değildir. O halde Hişâm, hareketin 'şey' olmasını da olmamasını da inkar etmektedir. Değişiklikler (*teğayyurat*) ve söz (*kelam*), cisimler aracılığıyla olan şeylerden başka bir şey değildir.[164] Öncelikle ed-Deysâni'den aldığı iddia edilen hareket görüşü, doğrudan irade için yapılmış bir tanım değildir; çünkü hareketi, iradeyi açıklamak için kullanmaktadır. Burada ed-Deysâni'nin yaklaşımını benimsediğini kabul edersek karşımıza şöyle bir problem çıkmaktadır: Hareket, hareket edenin sıfatıdır. İrade ise, Allah'ın sıfatıdır. Bu durumda Allah'ın irade sıfatını tekrar hareketle sıfatlandırmış olur ki bu, Hişâm'ın 'sıfatlar sıfatlanamaz' ilkesiyle çelişir. Hişâm'ın böyle bir iddia öne sürmemiş olması gerekir. Kadı Abdülcebbar'ın iddiası doğru olsa bile, Hişâm bu görüşü aynen almamış, kendine göre tekrar yorumlamıştır. Abdülcebbar ikinci olarak; "Hişâm hareketin şey olup olmamasını inkar etti" demektedir. Buna göre hareketi *şey* kabul etmiyorsa yine kendi ile çelişmiş olur; çünkü bildiğimiz gibi Hişâm, cismi tarif ederken var olan her şeyi, mevcudu, cisim kabul ediyordu. Bu *hareket* vardır ve cisimdir. Cisim olan ise *şey* dir.

Diğer bir Şiî kelâmcı Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî'nin Hişâm b. Hakem'le aynı paralelde düşündüğünü, el-Eş'arî'nin *Makâlât*'ında verilen bilgilerden anlıyoruz.[165]

---

[164] Abdülcebbar: el-Muğni, C.4, s.20.
[165] El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.115.

Hişâm b. Hakem'in talebelerinden Ali b. Meysem ise irade konusunda Hişâm'ın teorisinin bir bölümünü kabul etti.[166] Onlar, Hişâm'ın Allah'ın iradesi konusunda ortaya attığı görüşün sadece; Allah'ın iradesinin ne O'nun aynı, ne de gayrında olduğu ve bu iradenin de Allah'ın hareketi olduğu şeklindeki görüşünü kabul ediyordu. Diğer bir Şiî kelâmcı olan ve çok fazla görüşü bilinmeyen Ebû Malik el-Hadramî de Ali b. Meysem'le aynı görüşü paylaşmaktadır.[167] Fakat bu iki kelâmcı Hişâm'ın ortaya attığı; "irade ne Allah'tır ne de Allah'ın gayrında bir şeydir" şeklindeki yaklaşımına muhalefet ederek, iradenin Allah'ın gayrında bir şey olduğunu öne sürdüler. Onlara göre Allah, aynı zamanda bizzat bu iradeyle hareket etmektedir.[168]

İlk Şiî kelâmcılar, Allah'ın sıfatları konusunda genel olarak ortak görüşleri paylaşmışlardır. Zürâre, el-Ahvel, el-Cevâlikî özellikle ilim sıfatının hudûsluğu konusunda benzer tutum benimsemişlerdir. Hişâm b. Hakem ise; sıfatlar hakkındaki görüşlerini belli ilkeler üzerinden belirlemeye çalışmış ve sıfatların hâdis mi kadîm mi olduğu tartışmasından uzak kalmaya özen göstermiştir. [169]

### 1.3. HALKU'L-KUR'AN

*Halku'l-Kur'an* meselesi, Allah'ın kelâm sıfatıyla ilgilidir. Meselenin İslam düşünce tarihinde farklı bir popülaritesi vardır. Siyaset-din ilişkileri açısından da Abbâsiler döneminde bir mücadele sahası olmuştur.

İlk Şiî kelâmcıların *halku'l-Kur*'an meselesindeki görüşleri daha çok sıfatlara bakış açılarına yakındır. Fakat biz sadece Hişâm b. Hakem'in *halku'l-Kur'an* hakkında konuştuğundan haberdarız.

---

[166] El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.115.
[167] El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.115.
[168] El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s..
□
[169] Tritton: a.g.e., s.79.

Hişâm'ın sıfatlar konusundaki görüşlerini daha önce ele almıştık. Hişâm'ın sıfatlar için kabul ettiği prensipler doğrultusunda Allah'ın kelâm sıfatına bakışını ortaya koyalım. Hişâm'a göre kelâm, Allah'ın sıfatıdır. Sıfatların sıfatlanamayacağı ilkesi ile kelâmın mahluk olup olmadığını söylemek caiz değildir.[170] Bu sıfatlar bir başkasında meydana gelmemiş haliyle O'nda meydana gelir.[171] Sıfatların mevsufun ne zâtı ne gayrı ne de bir parçası olamayacağı kabulüne göre de kelâm, Hâlık'in kendi de değildir, mahluk da değildir; çünkü kelâm kendi başına bir sıfattır.[172] Howard, Hişâm'ın orta bir yol benimsediğini ve bunun Şîa görüşüne de uygun olduğunu belirtiyor.[173] Kelâm sıfatına bakış, Allah'ın kelâmı olan Kur'an için de benimsenmiştir. Bu durumda Kur'an ne yaratıcıdır ne de yaratılmıştır. Aynı zamanda Kur'an için yaratılmamıştır da denemez; çünkü o bir sıfat olan kelâmdır.[174] Sıfatlar, tekrar sıfatlanamaz.

El-Eş'arî'nin kaynaklarından biri olan Zürkan'dan[175] gelen rivayete göre; Hişâm Kur'an'ı iki çeşit kabul etmektedir. Birisi, işitilen Kur'an'dır. Allah, sesi ayrı ayrı yaratmıştır ki bu işitilen ses; Kur'an'ın izidir. İkincisi; Kur'an'dır ki o, Allah'ın fiilidir. Tıpkı diğer sıfatları olan ilim ve irade gibi. Bu sıfatlar O (Allah) değildir, O'nun dışında bir şey de değildir. Allah'ın fiili olan Kur'an da böyledir.[176] Kur'an ne hâliktır ne mahluktur ne de yaratılmamıştır.

İlk Şiî kelâmcıları *halku'l-Kur'an* hakkındaki görüşleriyle ilgili bir başka bilgi; Hişâm b. Hakem'in öğrencisi Yunus'tan gelen bilgilerdir. Yunus b. Abdurrahman Basra'da iken, Basralı Şiî cemaatle arası pek iyi değildi. Bu hoşnutsuzluğun imama ifade edildiği bir diyalogda Basralılar, Yunus'un "*kelâm mahluk değildir*" dediğini İmam Rıza'ya şikayet ediyorlar.[177] Tabi ki olayın anlatıldığı rivayetin sıhhati şüphelidir.

Hişâm hocası olduğu iddia edilen Cehm'in ve Mu'tezile'nin 'mahluktur' görüşüne karşı çıkmış, aynı zamanda 'mahluk değildir' diyen selefi düşünceye de

---

[170] Eş-Şehristânî: a.g.e., C.1, s.217.
[171] İbn Bâbeveyh:Tevhîd, s.100.
[172] El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.114; El-Cürcâni: a.g.e., s.626.
[173] Howard: a.g.m., s.213.
[174] El-Bağdâdi: a.g.e., s.67.
[175] *Zürkan*, Mu'tezili bir kelâmcıdır. Nazzâm'ın ashabındandır. *El-Makâlât* adında bir kitabı vardır. Abdülcebbar: Fırak ve't-Tabakâti'l-Mu'tezile, Kahire-1972, s.83-4.
[176] El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.114.
[177] El-Keşşî: a.g.e., s.490.

uymayarak kendi görüşünü ortaya koymuştur. Hişâm'ın hareket noktası sıfatlarla ilgili benimsemiş olduğu ilkelerdir. Bu kuralı, Kur'an'ın mahluk olup olmaması meselesine de uygulamıştır.

### 1.4. RU'YETULLAH

Ahirette Allah'ın gözle görülebileceği özellikle Mu'tezile'nin karşı çıktığı bir husustur. Mesele akli ve nakli delillerle tartışılmıştır. İlk Şiî kelâmcıların bu mesele hakkında beyan ettikleri sözlerden, bize doğrudan ulaşmış olan yoktur.

İlk Şiî kelâmcılardan Hişâm b. Hakem'in *ru'yet* konusundaki bazı görüşlerini Mu'tezili alim Kadı Abdülcebbar haber vermektedir. Buna göre Hişâm, Allah'ın gözle görülebileceğine inanıyordu. Hatta Kadı Abdülcebbar, Hişâm'ın Allah'a dokunulabileceğini de caiz gördüğünü nakleder.[178]

Kadı Abdülcebbar'ın Mu'tezili kimliği, bu rivayetlere ihtiyatla yaklaşmayı gerekli kılabilir. Fakat biz en azından Hişâm'ın Allah'ı ahirette görülebilir olarak kabul ettiği sonucuna varabiliriz; çünkü Şeyh Müfîd, "Allah'ın gözlerle görülmesinin nefyi" konusunda Şiî kelâmcı ve fakihlerin icma halinde bulunduğunu; fakat Hişâm b. Hakem'den bunun aksi yönünde rivayetlerin var olduğunu kabul etmektedir.[179]

Bunlardan anlaşıldığı kadarıyla Hişâm b. Hakem, cisim olarak kabul ettiği ilahının cennette gözle görülebileceğine inanıyordu. Fakat dünyada görülüp görülemeyeceği hususundaki görüşü hakkında sarih bir bilgi yoktur.

---

[178] Abdülcebbar, El-Muğni, C.4, s.139.
[179] El-Müfîd: Hikayât, s.85.

## 2. İRADE, KAZA VE KADER KONULARI

### 2.1. BEDÂ

Muhtar es-Sakafi'nin (ö. 67) ortaya attığı *bedâ* doktrini kaza-kader konularıyla ilintilidir. Allah'ın haber verdiği bir şeyi sonradan değiştirdiği şeklinde kabul edilen bedâ fikrinin tek bir formüle edilmiş hali yoktur. Keysânilerin sahip çıktığı doktrini savunucu ifadeleri, altıncı İmam Ca'fer Sâdık'ın, oğlu İsmail'in ölümü üzerine söylediği iddia edilmişse de, bu ihtiyatla karşılanması gereken bir bilgidir.

İlk Şiî kelâmcılardan bu konudaki görüşleri hakkında çok fazla malumata sahip değiliz. Bununla ilgili net ifadeler içermese de Süleyman b. Cerir ez-Zeydî'ye dayandırılan bir haberde, Nasuriddin et-Tusî, *Telhisu'l-Muhassal*'da şu bilgileri vermektedir: "Rafizî imamlar, taraftarları için iki görüş ortaya koymuşlardır. Bunların birincisi bedâ, ikincisi takiyyedir." Bunun devamında; İmamların bedâ anlayışıyla ilgili olarak Zürâre'nin bir şiiri nakledilmektedir.[180]

El-Cevâlikî ve Zürâre'nin bedâ konusunda imamlardan rivayetlerini Kuleyni, *Kafi*'de nakletmektedir.[181] Tabi ki bunların görüş olarak alınması doğru değildir. Çünkü bu kişiler imama ait bir görüş naklediyor olabilirler. Yahut sonraki dönem Şiî tutum, rivayetler üzerinde bazı tasarruflar yapmış olabilir. Fakat Hişâm b. Sâlim, Şeytanü't-Tâk, Hişâm b. Hakem, Ali b. Meysem, Sekkâk ve Ali b. Mansûr olarak belirttiği o dönem Şiî kelâmının önde gelenlerini kastederek, onların bedâ düşüncesini savunduklarını iddia eden bir bilgiyi el-Hayyat'ın *Kitâbu'l-İntisâr*'ında bulmaktayız.[182] Genellemeci bir yaklaşımla ifade ettiği hususun onlara aidiyetini kabul edebiliriz; fakat kendi aralarında bile ciddi görüş ayrılıkları bulunan bu kişilerin hepsinin isminin genel görüşler altında verilmiş olması, görüşlerin tek tek onlara aidiyetini gölgelemektedir.

---

[180] Nasuriddin et-Tûsî: a.g.e., s.421. Şiirin Türkçe çevirisi için bkz: ER- RAZİ. (Çev.Hüseyin Atay): El-Muhassal, s.286.
[181] El-Küleynî: a.g.e., C.1, s.146-7.
[182] El-Hayyat: a.g.e., s.14.

Şerif Murtaza, Hişâm'dan bahsederken bedâ konusuna açıklık getirmek gayesiyle bedânın Şîa'nın çoğunluğunun görüşü olduğunu belirttikten sonra, bedâdan kastın Mu'tezile'nin nesh manasındaki görüşüyle aynı olduğunu belirtmektedir. Aradaki farklılığın lafızlardan kaynaklandığını ve onların lafızları kullanmaya yanaşmadıklarını belirtir. Şerif Murtaza'ya göre; lafız farklılıklarına itibar edilmez ve fark da lafızlardan ibarettir.[183] Mu'tezili kelâmcı Kâdı Abdülcebbar, Hişâm b. Hakem'le ilgili bilgi verirken Hişâm'ın bedânın caiz olduğu şeklinde bir görüşe sahip olduğunu iddia etmektedir.[184]

Bir diğer kelâmcı Yunus b. Abdurrahman'a nispet edilen *Kitâbu'l-Bedâ* adlı eser bu konuya tahsis edilmiş olmalıdır.[185] Fakat kitabın içeriği ve Yunus'un bu konudaki fikri ile ilgili her hangi bir bilgiye sahip değiliz.

Bedâ konusunda ilk Şiî kelâmcılardan doğrudan nakledilmiş bir bilgi yoktur. Onların meseleye genel bakışını biliyoruz; fakat bedânın mahiyeti ile ilgili detaylı bilgileri ve yorumları bize ulaştıran veriler yoktur. Onların bedâ, takiyye gibi genel Şiî inanışın en popüler örneklerinde sözlerinin olmaması onların bu inançlar hakkında o dönemin genel kabulüne uyduklarını gösterebilir.

## 2.2. İSTİTÂ'AT

'Güç yetirebilme' olarak anlaşılan *istitâ'at*ın genel anlamı; kulun fiili (eylemi) işlemesinde harcadığı enerjinin mahiyeti ile ilgilidir.

İstitâ'at konusunu ilk gündeme getiren Şiî kelâmcı Zürâre b. A'yen olmalıdır. Zürâre'nin istitâ'at konusunda bir görüşü olduğu ve bu görüşün Yunus b. Abdurrahman tarafından da benimsendiği bilinmektedir.[186] İstitâ'at kelimesinin haccı anlatan bir ayette geçmiş olması, konunun özellikle ilk olarak hac merkezli

---

[183] El-Murtaza: a.g.e., C.1, s.87.
[184] Abdülcebbar, El-Muğni, C.20/1, s.38.
[185] İbnü'n-Nedim: a.g.e., s.220.
[186] El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.145.

tartışıldığını ortaya koymaktadır.[187] El-Keşşî'nin *İhtiyâr*'ında, İmamın, Zürâre'nin istitâ'at konusundaki görüşünü reddettiği belirtilmektedir.[188] Bu rivayette insanların Kabe'yi ziyarete güç yetirmeleri konu edilmektedir. Fakat bu ayet üzerinden istitâ'at konusu tartışılmıştır. Ayrıca Zürâre'nin bu konuya münhasır bir kitap kaleme aldığı bilinmektedir.[189] *Kitâbu'l-İstitâ'at*'in bu konuyu ele aldığı şüphe götürmemektedir. Tritton da konunun hac meselesi çerçevesinde tartışıldığı kanaatindedir[190] ve istitâ'at fikrini geliştiren Şiî kelâmcı olarak Zürâre'yi göstermektedir.[191] Zürâre b. A'yen'in istitâ'at hakkındaki görüşü ile ilgili olarak; el-Eş'arî; Zürâre'nin el-Cevâlikî ve el-Ahvel ile beraber istitâ'atin fiilden önce bulunduğuna ve bunun da '*sıhhatli olmak*'tan ibaret olduğuna inandığını söyler. Güç yetirebilen, onunla yetirir. Her sıhhatli, güç yetirebilendir.[192] İstitâ'atin filden önce insanda potansiyel olarak var olduğunu kabul edilir. İnsanın fiil için gerekli düşünce ve kuvvete sahip olduğu zamanda, istitâ'at insanda mevcuttur. Bu da onun sıhhatli olmasıyla açıklanabilir. Bu durumda istitâ'at *kable'l-fiil* mevcuttur. Fiilden önce bulunacak istitâ'at için Zürâre'nin fiziksel bir sağlamlık öngördüğünü düşünen Howard, onun bu düşüncesiyle, fiilin ortaya çıkışında insanın katkısının bulunduğunu düşündüğünü, özgür iradecileri desteklediğini ve cebre karşı bir konumda bulunduğunu kabul etmektedir.[193] Fakat onun bu yorumu, Tritton'un Zürâre'yi Mücebbire'den görmesi ile ilgili düşüncesiyle çelişmektedir.[194]

Hişâm b. Sâlim ve Ebû Ca'fer el-Ahvel'in istitâ'at konusunda Zürâre gibi düşündüklerini el-Eş'arî'nin *Makâlât*'ından öğrenmekteyiz.[195] Onlar da Zürâre gibi istitâ'atin fiilden önce olduğunu düşünmekteydiler.[196] Hişâm b. Sâlim, istitâ'atin cisim olduğunu iddia etti. Bu durum belki de onun varlık tasavvurunda cisim kelimesiyle 'var olanı' düşünmesinin bir uzantısı olabilir. Zira onlar,

---

[187] El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.145.
[188] El-Keşşî, a.g.e., s.147.
[189] En-Necâşî: a.g.e., s.125.
[190] Tritton: a.g.e., s.71-2.
[191] Tritton: a.g.e., s.69.
[192] El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.116.
[193] Howard: a.g.m., s.211.
[194] Tritton: a.g.e., s.69.
[195] El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.116.
[196] El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.116.

beraber hareketi bile cisim sayıyorlardı. el-Cevâlikî, istitâ'atın *müsteti*'nin bir parçası olduğunu düşünüyordu.[197] Bu da onun, "istitâ'atin fiilden önce müsteti'(güç yetiren) de potansiyel olarak mevcuttur"[198] kanaatinde olduğunu ortaya koymaktadır. Bu görüş, Mu'tezile'nin *kable'l-fiil* düşüncesine oldukça yakındır.

Şeytânü't-Tâk ise; istitâ'at konusunda Zürâre'nin ortaya koyduğu şekliyle istitâ'atin fiilden önce olduğuna inanmaktadır. Bu da sıhhattir. Her sıhhat sahibi, aynı zamanda müsteti'dir.[199] Fakat müsteti'nin fiilden önce istitâ'at sahibi olduğunu kabul etmesine rağmen o, "Allah dilemedikçe fiil olmaz"[200] diyerek istitâ'at meselesinin insan iradesine verilmiş tam bir özgürlük şeklinde anlaşılamayacağını ortaya koymuş olmaktadır. Nitekim onun bu yaklaşımı Howard tarafından cebre doğru bir eğilim olarak görülmektedir.[201]

Hişâm b. Hakem ise; istitâ'ati beş şarta bağlar. Bunlardan dört tanesi fiilden önce, bir tanesi ise hem fiilden önce ve hem de fiilin meydana geliş anında bulunur.[202] Bu şartlar; sıhhat, ortamın uygunluğu, zaman, araç ve sebeptir. Sebep şartı; hem fiilden önce hem de fiille beraber bulunmalıdır. Sıhhat şartı, diğer kelâmcılar Zürâre, el-Cevâlikî ve el-Ahvel tarafından da öne sürülmüştür. Burada fiili işleyebilecek bir gücün insanda bulunması gerekmektedir. İkinci şart ise; *tahliyetü'ş-şu'ûn* (şartların uygunluğu) yani ortamın müsait olmasıdır. Bu şartla fiilin gerçekleşmesine herhangi bir engelin bulunmamasını hedeflemektedir. Fiilin işleneceği alete sahip olmak gerekir. Hişâm bunu açıklamak için daha da ayrıntıya girer ve şu örnekleri verir: Tokat için tokatın kendisiyle atıldığı bir el, marangozluk işlerinin icra edilmesine yarayan balta, kendisiyle dikiş dikilen iğne ve benzeri aletler. Fiilin meydana gelmesi için harekete geçirici olan sebep ise, son şarttır. Bütün bunlar mevcut olunca fiil meydana gelir.[203] Eş-Şehristânî'nin verdiği bilgiler arasında ise sebep şartı zikredilmemektedir.[204]

---

[197] El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.117.
[198] El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.117. İfadenin Arapça orijinali şu şekildedir: "*El-İstitâ'atu ba'du'l-musteti*"
[199] El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.116.
[200] El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.117.
[201] Howard: a.g.m., s.211.
[202] El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.116.
[203] El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.116.
[204] Eş-Şehristânî: a.g.e., C.1, s.217.

İstitâ'atin fiilden önce var olduğu, Hişâm b. Hakem'in görüşüdür. Hişâm bununla kalmaz; 'fiilin oluş halinde var olan şeyin' de istitâ'atten olduğunu belirtir. Bu da sebeptir. Fiilin vukuu ancak varid olmuş bir sebeple meydana gelir. Bu sebep bulunduğunda ve Allah o sebebi oldurduğunda fiilin aksinin meydana gelmesi muhaldir. Fiil için gerekli olan şey, sebeptir. Sebep dışında istitâ'at olarak kabul edilen şeyle fiilin vücubiyyeti sonucu doğmaz.[205] Eğer sıhhat, şartların uygunluğu, aletler ve zaman bulunsa fakat sebep bulunmasa, fiil meydana gelmez. Eğer bu dört şart oluşur ve Allah fiilin ortaya çıkması için sebebi yaratırsa fiilin olmama ihtimali yoktur. Sebep, Hişâm'ın istitâ'at düşüncesinde ayrı bir öneme sahiptir. 'Sevk edici neden' için Allah'ın etken olmasını kabul etmesi yüzünden Howard, Hişâm'ın daha cebriyeci olduğunu düşünmektedir.[206] Tritton'un, istitâ'atin bir kısmını "fiilden önce" bir kısmını "fiilden sonra" şeklinde Hişâm b. Hakem'e nispeti, "fiilden önce ve fiille beraber" olarak anlaşılmalıdır.[207] Watt da özellikle sevk edici nedenin, fiilin vukuunda ortaya çıkacağını öne sürdüğünü belirtmektedir.[208] Hişâm'ın bu konuda bir eser kaleme aldığı kaynaklarda geçmektedir.[209]

Hişâm ile aynı dönemde yaşamış bir diğer kelâmcı Ebû Malik el-Hadramî ise; Şiî kelâmcıların aksine, istitâ'atin *maa'l-fiil* (fiille birlikte) olduğunu iddia etmektedir. İnsan; fiil halinde, fiil için istitâ'at sahibidir. Başka fiil için göstermiş olduğu güç ile değil, o fiil için gösterdiği güç ile fiil vuku bulur.[210] O, bu kanaatiyle Sünni görüşe yaklaşmaktadır. İfadesinden anlaşıldığına göre el-Hadramî, istitâ'atin potansiyel olarak var olmadığını ve her fiil için ayrı ayrı yaratıldığını düşünmekteydi. Fakat Zürkan, el-Hadramî'nin; fiilin işlenebilmesi veya terk edilebilmesi için istitâ'atin fiilden önce olması gerektiğini iddia ettiğini nakletmektedir.[211]

Diğer bir Şiî kelâmcı olan Halil es-Sekkâk'ın istitâ'at konusuna münhasır müstakil bir eseri vardır. İbnü'n-Nedim'in *Fihrist*'inde bahsettiği bu eser

---

205 El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.116.
206 Howard: a.g.m., s.213.
207 Tritton: a.g.e., s.81.
208 Watt: a.g.e., s.291.
209 En-Necâşî: a.g.e., s.304.
210 El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.117.
211 El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.117.

*Kitâbu'l-İstitâ'at*'dir.[212] Sekkâk'ın görüşlerini ayrıntılı olarak bilmememize rağmen, onun Hişâm b. Hakem'in ekolünün temsilcisi olarak Hişâm'la aynı paralelde düşündüğü var sayabiliz.

Yunus b. Abdurrahman'ın istitâ'at konusunda bir görüşü olduğu ve bu görüşte Zürâre'ye uyduğu, el-Keşşî'nin bir rivayetinden anlaşılmaktadır.[213] Fakat rivayetten Yunus'un fikrinin mahiyeti ortaya çıkmamaktadır. Yunus'un Zürâre'yi takip ettiği konusundaki, el-Eş'arî'nin görüşüne Howard ihtiyatlı yaklaşmaktadır.[214] İmam Rıza ile arasında geçen bir diyalogda; "ben öyle demiyorum, sadece şöyle diyorum" diyen Yunus: "Allah'ın dilediği, irade ettiği, takdir ettiği ve hükmettiği dışında bir şey olmaz" demektedir.[215] Howard bu ifadenin, Yunus'un cebriyeci doktrini benimsemesinin göstergesi olduğunu kabul etmektedir.[216]

İlk Şiî kelâmcıların çoğunluğunun, Zürâre ile başlayan fikri çizginin devamı yönünde düşünce geliştirdikleri görülmektedir. Özellikle Mu'tezile'nin *kable'l-fiil* teorisine uygun bir fikri çerçeve oluşturmuşlardır. İlk isimler 'sıhhat' üzerinde birleşirlerken, Hişâm b. Hakem bunu detaylandırarak istitâ'at için beş şart öne sürmüştür. Ebû Malik el-Hadramî ise Sünni kelâm çizgisine oldukça yakın bir şekilde istitâ'atin *maa'l-fiil* olduğunu iddia etmiştir. Fakat ondan bunun aksi yönde bir rivayet yok da değildir.

Genel olarak insanda fiil öncesi, fiili işleyebilecek potansiyel bulunduğunu kabul eden ilk Şiî kelâmcılar, son tahlilde Allah'ın izni ve dilemesini asla göz ardı etmemişlerdir.

---

[212] İbnü'n-Nedim: a.g.e., s.176.
[213] El-Keşşî: a.g.e., s.145.
[214] Howard: a.g.m., s.214.
[215] El-Küleynî: a.g.e., C.1, s.157-8.
[216] Howard: a.g.m., s.214.

## 2.3. EF'ALU'L-İBÂD

Kader mevzularının iç içeliği oldukça fazladır. Kulların fiilleri hakkındaki görüşleri ele alınırken, *istitâ'at, halk, kesb* gibi kavramları birlikte düşünmek konunun anlaşılmasına yardımcı olur. Kulların fiilleri hakkında İslam kelâm düşüncesinin iki önemli disiplini Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile iki zıt görüşe sahiptir. Mu'tezile, kulların fiillerinin yaratıcısı olarak kulun kendisini görürken; Ehl-i Sünnet düşüncesinin genel çizgisine göre; kulun fiilinin yaratıcısı Allah'tır.

İlk Şiî kelâmcılara gelince; bunlardan Zürâre b. A'yen'in bu konudaki görüşünü net olarak bilmemekle beraber, onun bu meseleyi ele aldığını tahmin ettiğimiz bir eserinin varlığından kaynaklar bizi haberdar etmektedir. *Kitâbu'l-Cebr* adlı esere bugün sahip değiliz.[217] Fakat istitâ'at hakkındaki görüşünü bildiğimiz Zürâre, fiilden önce insanda potansiyel bir gücün varlığını kabul etmekteydi. Bu görüşüyle Zürâre, fiilde insana daha etkin bir rol vermektedir. Fakat o, kulların ancak Allah'ın dilediği, istediği ve hükmettiğini yapabileceklerini söylemektedir.[218] Bu ifade ona ait ise, meselenin izahı şu şekilde olmalıdır: Zürâre, insanda potansiyel olarak fiili işleyebilecek gücün varlığını kabul etmekteydi; fakat bu güçün kullanımı ancak Allah'ın müsaade ve takdiriyle mümkün olmaktadır. Potansiyel olarak var olan güç, sınırsız özgür irade anlamına gelmemektedir. Sonuçta Zürâre, fiili sadece insanın veya sadece Allah'ın yarattığını iddia etmiyordu. Ona göre fiilin ortaya çıkışında insanın belirli bir katkısı vardı.

İstitâ'at konusunda Zürâre'nin görüşüne uygun bir düşünceye sahip olan el-Cevâlikî; potansiyel olarak kişinin fiili işleme takatini kendinde bulundurduğunu kabul etmiştir.[219] Kulların hareketleri, fiilleri ve sekînetleri 'şey'dir. Bu durumda kulların hareket, fiil ve sekînetleri cisimdir. Kullar, cisimleri yapmaktadırlar.[220] Bu cisim vurgusu ilahla ilgili olmalıdır.

---

[217] En-Necâşî, 125; Et-Tûsî: Fihrist, s.104.
[218] El-Meclîsi: a.g.e., C.5, s.47.
[219] El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.117.
[220] El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.118; El-Bağdâdî: a.g.e., s.69.

Ebû Ca'fer el-Ahvel'in görüşleri, istitâ'at konusunda olduğu gibi, aynı şekilde el-Cevâlikî'yle paralellik arz eder. Fakat el-Ahvel, Allah'ın dilemesini, fiilin gerçekleşme şartı olarak kabul etmesiyle cebri görüşe yaklaşmıştır.[221] El-Ahvel de kulların fiillerinin şeyler olduklarını ve kulların bu şeyleri, yani cisimleri işlediklerini iddia etmektedir. [222]

Hişâm b. Hakem ise; fiilleri, faillerin sıfatları kabul etmektedir. Bu sıfat ne onlardır ne de onlardan başkadır. Sıfatlar, cisimler değildir, şeyler de değildir.[223] Bu tanımlamanın bize hatırlattığı, Hişâm'ın Allah'ın sıfatları hakkındaki görüşüdür. O, Allah'ın sıfatlarını ne Allah'ın kendisi ne de Allah'ın gayrında bir şey olarak kabul ediyordu. Her şeyi cisim kabul etme eğiliminde iken, fiilleri cisim kabul etmemekteydi. Bu büyük ihtimalle sıfatın sıfatlanamayacağı prensibiyle alakalıdır; çünkü sıfatlar şey olurlarsa cisim kabul etmek gerekir. O ise; sıfatları isimlendirmeye yanaşmıyordu. Hişâm b. Hakem bu yaklaşımıyla kulların fiillerini şey kabul eden ve bu şeyleri de cisim olarak kabul eden el-Ahvel ve el-Cevâlikî'yle ters düşmektedir. Fiilleri 'manalar' kabul eden Hişâm b. Hakem; hareket, sükun, iradât, çirkinlikler, kelâm, taat, isyan, küfür, iman, renk, tat ve kokuyu ise cisim kabul ediyordu.[224] Bunları fiil olarak kabul etmiyor olması gerekir.

Kulların fiillerini Hişâm, Allah'ın mahluku kabul etmektedir.[225] İnsanın fiilleri bir yönüyle *ihtiyari* bir yönüyle de *ıztırari*'dir. [226] İhtiyari yönü, İnsanın fiili dilemesi ve kesb etmesidir.[227] İstitâ'at konusunda açıkladığı 'sevk edici neden'in ortaya çıkışındaki Allah'ın muharrik oluşunu da ıztırariliğine delil gösterir. Fiil, ortaya çıkışında diğer dört şartının yanında fiilin meydana gelişinin temel sebebi saydığı sevk edici neden, fiilin ıztırariliğini ortaya koyar. Watt, Hişâm'ın buradaki sebepten kastının istitâ'at olmasını muhtemel görmektedir.[228] Hişâm'ın kulların fiilleri hakkındaki görüşünün, Dırar b. Amr'ın görüşüne

---

[221] El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.117.
[222] El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.118.
[223] El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.117.
[224] El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.117.
[225] El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.114; El-Bağdâdî: a.g.e., s.50.
[226] El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.114.
[227] İbn Teymiyye: a.g.e., C.4, s.300.
[228] Watt: a.g.e., s.239.

benzediği iddia edilmektedir.[229] 4-rar, fiili mahluk kabul ediyor ve fiilin iki faili olduğunu iddia ediyordu. İddiasına göre Allah fiili yaratır, insan da kesb eder.

Fakat oldukça erken bir dönemde yaşamış olan Nâşi el-Ekber'in bildirdiğine göre; Hişâm b. Hakem, kulların fiilleri için; "o, mahluktur da diyemeyiz, değildir de diyemeyiz" görüşündeydi.[230] Bu görüş diğer bilgilerle tenakuz arz etmektedir. Fakat Hişâm'ın sıfatlarla ilgili görüşleriyle aynı doğrultudadır. Fiillerin mahiyetini açıklayıcı niteliktedir.

İlk Şiî kelâmcıların kulların fiilleri hakkındaki görüşlerini ortaya koyarken burada bilgi ve teklif konularına da değinmek gerektiği kanaatindeyiz. Bilgi ile teklif konusu iç içe olmakla birlikte önce bilgi hakkında onların görüşlerini ortaya koyalım.

Ebû Ca'fer el-Ahvel, bilginin tamamının zorunlu olduğunu iddia ediyordu.[231] Hişâm b. Hakem ise; bilginin yaratılış icabı zorunlu olduğunu ve bilginin istidlal ve nazardan sonra vaki olacağını kabul ediyordu. Allah hakkındaki bilginin de ancak istidlal ve nazardan sonra ortaya çıkacağı kanaatindeydi.[232] Ebû Malik el-Hadramî de, bilginin zorunlu olduğunu iddia ediyordu.[233] Kullar kendilerine haber verilip verilmemesine bakılmaksızın bu bilgiden sorumludur.

Bilgiyi zorunlu kabul eden ilk Şiî kelâmcılar, Allah'ın kullarına teklifi konusunda ise; genel olarak Allah'ın kullarına güç yetiremeyecekleri şeyleri de teklif edebileceğini kabul etmektedirler. Ebû Ca'fer el-Ahvel, Allah'ın bazı kullarını bilgiden men edebileceğini bazılarına da bilgiyi verebileceğini kabul ederken, bilgiden men edilenlerin de Allah tarafından sorumlu tutulabileceğini iddia etmektedir.[234]

Hişâm b. Hakem de Allah'ın güç yetirilemeyen şeyleri kullarına teklif edebileceğini kabul etmiştir.[235] Hatta birisi ona şöyle bir soru yöneltmiştir: "Allah,

---

[229] İbn Teymiyye: a.g.e., C.4, s.239.
[230] EN-NAŞİ EL-EKBER, Abdullah b. Muhammed Ebû'l-Abbas: Mesailu'l-İmame ve Muktetafât mine'l-Kitabi'l Evsatî fi'l-Makâlât, Beyrut-1971. s.93.
[231] El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.123.
[232] El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.124.
[233] El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.124.
[234] El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.123.
[235] Abdülcebbar: El-Muğni, C.20/1, s.38.

bizi emirleriyle mükellef kılsın da sonra onu bizim yapmamıza mani olsun ve yapmadığımızdan dolayı da bizi cezalandırsın!" Bunun üzerine Hişâm: "Şüphesiz Allah böyle yaptı. Fakat biz bunu söyleyemiyoruz" demiştir.[236] İfadenin benzer bir şeklinde ise, diyalog şöyledir; Hişâm'a biri : "Sen, Allah'ın fazlı, keremi ve adli ile bize taşıyamayacağımız yüklerle sorumlu tuttuğunu ve bunlardan dolayı bize azap ettiğini mi iddia ediyorsun?" dediğinde, adama: "Vallahi böyle yaptı; ama biz bunu konuşamıyoruz" demiştir.[237]

Bütün bunlar bir arada değerlendirildiği zaman ilk Şiî kelâmcıların fiilin yaratıcısı olarak Allah'ı kabul ettikleri görülmektedir. Mu'tezile'nin insanı ön plana çıkaran özgürlükçü yaklaşımının aksine Ehl-i Sünnet düşüncesinde kabul edildiğine benzer şekliyle, insan-fiil ilişkisinde, Allah-insan ortak yapımı bir fiil görüşüne sahiptirler. Fiilin mahiyeti hakkında görüş ayrılıkları bulunmaktadır.

İlk Şiî kelâmcıların görüşleri hakkında el-Hayyat tarafından bazı bilgiler nakledilmektedir. Öncelikle bu bilgilerin, doğrudan belirli bir isme ait olduğu açık değildir. Genelleyerek, onların, Allah'ın her kötülüğü dilediğini ve her ma'siyeti istediğini iddia ettiklerini belirtir. Onlar; "kafir, Allah'tan gelen bir illet ve sebeple kafir olur. Bu illet ve sebep, kafiri küfre zorlar, onu mecbur eder ve onu küfre sokar" kanaatindedirler.[238] Hayyat'ın bu genellemesi Kelâmcılarımıza tam uygun düşmemektedir; zira bu düşünce tamamen cebri bir yapıya sahiptir.

İlk Şiî kelâmcılar; insanı, fiillerine ortak ediyorlardı; fakat bu insanın fiilinde sınırsız söz sahibi olduğu anlamında değildir. Bu ortaklık, sorumluluğu insana yüklemek için kabul edilmiştir. Fakat Allah, sebepleri yaratarak fiilin işlenme aşamalarında fonksiyoneldir.

---

236 İbn Kuteybe: Te'vilu Muhtelifu'l-Hadis, Kahire-1966, s.48.
237 İbn Abdi Rabbih: a.g.e., C.2, s.383.
238 El-Hayyat: a.g.e., s.14.

## 2.4. İMANIN MAHİYETİ

İman bahsi, kelâm tarihinin önemli konularından biridir. Yansımaları, siyasi ve hukuki sonuçlar doğurmuştur. Fiili durum oluşturması sebebiyle hayatla ilişkisi iç içedir. İmanın sınırlarının nerelerde başladığı ve bittiği tartışılmıştır. İmanı, kalble tasdikten ibaret kabul edenler yanında, kalben tasdikle beraber dil ile ikrarı gerekli görenler de vardır. Bunlar üzerine ameli ekleyenler de olmuştur.

İlk Şiî kelâmcıların iman hakkındaki görüşleri oldukça azdır. İlk olarak Zürâre b. A'yen; "işin zirvesi, anahtarı, dinlerin kapısı ve Rahman'ın rızası; O'nu bilmekten sonra imama itaattir" düşüncesini dillendirmiştir.[239] Zürâre, imama itaat etmeyenin iman ehlinden olamayacağı görüşündedir.[240] Buna göre ameli imandan saymaktadır.

Ali b. Meysem, imanı; bilgi, ikrar ve diğer taatlar için bir isim olarak tarif etmektedir.[241] Diğer taatlardan kasıt ameller olmalıdır. O da ameli imandan sayma eğilimindedir. Eğer kişi, bu taatların hepsini yerine getirirse o kimsenin imanı tamdır. Eğer kişi Allah'ın emrettiği şeylerden herhangi birini inkar etmeksizin terk ederse artık o kişi *mü'min* değildir. O kimse *fâsık* olarak isimlendirilir. Fakat fâsık olarak isimlendirilmesi o kimseyi kafir yapmaz. Bu kimse din dairesinin dışına çıkmış kabul edilmez. Müslümanlıktan doğan hukuki ilişkiler devam eder. O kimseyle nikahlanmak caizdir, mirası helaldir.[242]

İbn Meysem aynı zamanda imanın artıp eksilebileceğini de kabul etmiştir. Taatların tamamı insan tarafından yerine getirilirse o kimsenin imanı tamdır.[243] Taatlardaki noksanlık, imandaki noksanlıktır. Bu yüzden kişi mü'min olarak isimlendirilemez.

İbn Meysem'den sonra yaşamış olan diğer bir Şiî kelâmcı Fadl b. Şâzân, "farzların ilki nedir?" şeklindeki bir soruya: "Allah'ı ve Allah'tan gelenleri ikrar

[239] El-Küleynî: a.g.e., C.2, s.19.
[240] El-Küleynî: a.g.e., C.2, s.19.
[241] El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.126.
[242] El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.126.
[243] El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.126.

etmektir" diyerek ikranı şart koşmuştur.[244] Fakat bu kadar az bir bilgiyle onun bu konudaki görüşlerinin detayları hakkında net bir fikir edinemiyoruz.

## 2.5. ŞÎA'DAN OLMAYANLARIN DURUMU

İnsanlık tarihi boyunca, ötekinin kendinden olana göre bir adı ve pozisyonu olmuştur. Bu; din, devlet, cemaat ve her türlü sosyal yapı için geçerlidir. Özellikle ana bünyeden kopmuş oluşumlar, bütüne hakim olacak yaygınlığı kazanamaz ve hedeflediği sıçramayı yapamazsa daha çok marjinalleşir. Elde kalanın muhafazası için de ötekinin tanımında, kesin ve dışlayıcı yargılara gitme eğilimi oldukça fazladır.

Bu ötekileştirme, özelikle din sahasında vuku bulunsa; dinin temel kavramları, ötekinin yanlışta olduğunu ifade için sıkça baş vurulan bir kaynaktır. Bu durum İslam'ın bünyesindeki kaynaklar için de geçerlidir. Hatta aynı mezhep çatısı altında kabul edilen gruplar bile birbirlerinin pozisyonunu zedelemek için bu yola başvurmaktadırlar.

Mezhepler arasındaki çekişmelerde kullanılan en önemli suçlama biçimi tekfirdir. Düşmanını meşru dairenin dışında sayma, hem onun sosyal itibarını zedelemek, hem de kendi bağlılarına kendinden eminlik duygusu vermek açısından bir moral değer olarak kullanılmaktadır. Zındıklık, fâsıklık, münafıklık ithamları da benzer işlevler görmektedir.

İlk Şiî kelâmcılar için özellikle imamet doktrini çerçevesinde şekillenmiş dini ve siyasi tavrın tarihi kırılma noktalarına dönük tepkilerde, bu yöntem sıkça kullanılmaktadır. Gücü tartışılmaz bir imamın tarihi süreçte itibarını zedeleyecek sonuçlara karşı, diğerlerini din dışı ya da gayrı meşru kabul etme yoluna gitmişlerdir.

---

[244] El-Meclîsi: a.g.e., s. 58.

İlk Şiî kelâmcılardan Abdullah b. Ebî Ya'fûr'un Kûfe'de imamın vekilliğini yaparken özellikle- o dönemlerde bu isimlendirme yoktu- Sünni çizgideki kimselerle iyi ilişkiler içerisinde olduğu tahmin edilmektedir. Hatta imamet teorisinde imametin yalnızca on iki İmam silsilesinde yer aldığı haliyle devam etmesi şeklinde bir zorunluluğu şart koşmamakta ve İmamları tanımamanın kabul edilebilir olduğunu belirtmektedir. İmamı tanımayanlar, bu sebepten mü'min de olmazlar kafir de olmazlar.[245] İmamları tanımayanlar; diğer Müslümanlar olmalıdır. Onların bu bilgisizliği küfrü gerektirmemektedir.

Zürâre b. A'yen ise; imamların bilinmesini zaruri görürken, Allah'ı bilmekten sonra imama itaati öncelikli kabul etmiştir.[246] Bu kabulden sonra Zürâre, kişinin amellerinin imamı tanımaması durumunda boşa çıkacağını, sevap verilmeyeceğini ve bu kimselerin de iman ehlinden kabul edilmeyeceğini iddia etmiştir.[247] Bu durumda Zürâre, Şîa'dan olmayanları mü'min kabul etmemektedir. Şîa'dan olmayan kimselerin ibadetleri kabul edilmez. Fakat Zürâre, Şîa dışında kalan Müslümanları tekfir edici ifadeler kullanmamıştır. "Eğer Allah dilerse; onlar Allah'ın rahmetiyle cennete girebilirler" diyerek onların Müslümanlığına açık kapı bırakmıştır.[248]

Zürâre'nin çağdaşı Ebû Ca'fer el-Ahvel ise; Müslümanları dört büyük fırkaya ayırmaktadır: Kaderiye, Havâric, el-Amme (Çoğunluk) ve Şîa.[249] El-Amme'den kastının o zamanlar henüz Ehl-i Sünnet olarak isimlendirilmemiş olan Müslümanların ana bünyesi olmalıdır. Daha sonra Ebû Ca'fer bu fırkalar içinde Şîa'yı *fırkatü'n-nâciye* (ahirette kurtulacak fırka) olarak göstermektedir.[250]

Hişâm b. Hakem, diğerlerine nazaran meseleyi daha ileriye götürmüştür. Kâdı Abdülcebbar, onu sahabeyi *ta'n* etmede ilk kabul eder. Hişâm'ın insanları Ebû Bekir, Ömer, Osman, Muhacir ve Ensar'a sövme hususunda cesaretlendirdiğini belirtmektedir. *Sebbü's-sahabe* (sahabeye sövme)yi Hişâm'ın

---

245 El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.122.
246 El-Küleynî: a.g.e., C.2, s.19.
247 El-Küleynî: a.g.e., C.2, s.19.
248 El-Küleynî: a.g.e., C.2, s.19. Fakat Zürâre'nin ashabının, kendi dışındakileri tekfir ettikleri El-Keşşî'nin *İhtiyâr*'ında geçmektedir. Bu kendi dışındakiler derken Şîa içindeki diğer grupları kastettikleri kanaati daha kuvvetlidir. (El-Keşşî: İhtiyar, s.498).
249 Eş-Şehristânî: a.g.e., C.1, s.219.
250 Eş-Şehristânî: a.g.e., C.1, s.219.

başlattığını iddia etmektedir.[251] Hişâm'ın sahabeye yönelik bu tavrının temelinde imamet meselesi yatmaktadır. Hişâm, Hz. Ali'nin peygamberimiz tarafından açıkça kendi yerine tayin edildiğini kabul ediyordu. Bu durumda açık bir nassı gizleyen sahabe hakkında Hişâm'ın tutumu oldukça katıdır. Hişâm, sahabeye dil uzatmış ve onlara sövmüştür.[252]

Hişâm, sahabenin çok azı hariç, tamamına yakının irtidat ettiğini düşünüyordu. Abdülcebbar'ın *Tesbit*'indeki ifadesine göre; hariç saydığı kimselerin sayısı altı kişiden ibarettir; fakat bu kişilerin isimleri zikredilmemektedir.[253] Hişâm bu bilgiyi verirken, önceki ilk Şiîlerle karşılaştığını ve onların Ebû Bekir, Ömer ve Osman'dan *teberru* edip onlara sövdüklerini iddia etmektedir.[254] Malati'ye göre ise Hişâm, dört kişi hariç diğer sahabelerin İslam dairesi içinde kalmadıklarını iddia etmişti. Bu dört kişi, Hz. Ali'ye yakınlığı ile bilinen ve Şiî kaynakların ön plana çıkardığı dört sahabedir: Selman el-Fârisi, Ammar, Ebû Zer el-Ğıfari, Mikdad b. Esved.[255] Hz. Ali'ye hakkını teslim etmemelerine sebep olarak da Hz. Ali'nin, gazvelerde, sahabelerin babalarını öldürmelerini göstermiştir.[256] Ümmetin mürailik yapıp nassı değiştirdiğini ve bunun münafıklık olduğunu söylemektedir. [257]

Ümmetin çoğunluğu, imamet seçiminde Hz. Ali'yi terk ederek onun yerine başkasını seçmelerinden dolayı sapıtmışlardır.[258] Bu cümleden olarak sahabeyi kötüleyen Hişâm buna şu gerekçeleri delil göstermiştir: "Ali hakkında nassı gizlemiş olan sahabe hakkında nasıl güzel zan olur! Onlar birbirleriyle savaştılar ve birbirlerini öldürdüler. Bu hususta da mı onlara güzel zanda bulunacağız!" [259] Hişâm Sünni yaklaşımın aksine sahabe imajını ve tutumlarını sorgulama yoluna gitmiştir.

Hişâm'ın sahabe arasında hilafet konusunda Hz. Ali ile bir şekilde karşı karşıya gelmiş isimlere yönelik şiddetli hücumda bulunduğunu el-Malati bize

[251] Abdülcebbar: a.g.e., C.1, s.224.
[252] EL-YEMENİ, Ebû Muhammed: Akaidu's-Seles ve's-Seb'ine Fırka, Medine-1414, s.97.
[253] Abdülcebbar: Tesbît, C.1, s.224.
[254] Abdülcebbar: Tesbît, C.1, s.224.
[255] El-Malati: a.g.e., s.25.
[256] El-Malati: a.g.e., s.25.
[257] El-Malati: a.g.e., s.25.
[258] El-Hayyat: a.g.e., s.101; İbn Râvendi: a.g.e., s.153.
[259] İbn Hazm: a.g.e., C.4, s.169.

nakleder.[260] Ebû Bekir, Ömer, Osman, Talha, Zübeyr ve Aişe'yi ümmetin en şerlileri ve en kafirleri sayarak onları lanetlemekte ve onlardan teberri ettiklerini ilan etmektedir.[261] El-Malati'nin nakline göre o, bu günkü Kur'an'ın Hz. Osman zamanında telif edildiğini ve önceki mushafların yakıldığını iddia etmiştir.[262] Ona göre Hz. Ebû Bekir, Hz. Fatıma'ya uğramış ve Fatıma'nın karnını tekmelemiştir. Bu tekmeleme sonucunda Fatıma düşük yapmıştır. Bu olay sonucu Fatıma hastalanmış ve bu hastalık yüzünden de ölmüştür.[263] Buna göre Hişâm, Fatıma'nın ölümünden de Ebû Bekir'i sorumlu tutmaktadır. Yine bir çok kaynakta geçen Fedek arazisi ile ilgili hikayenin sonunda Ebû Bekir'in zalim olduğunu söylemektedir.[264]

Bu değerlendirmeler, Hişâm'a muhalif bilgi kanallarından gelmektedir. Özellikle bilgilerin veriliş biçimindeki üslup oldukça yargılayıcı ve tahkir edicidir. Özellikle el-Malati ve el-Hayyat'ın ifadelerinde bir özen görülmemektedir.

Bu bilgilerden, Hişâm'ın ifadelerinin sahabelerle sınırlı olup olmadığı sarih değildir. Sonraki döneme ait atıflar yoktur. Onun bu karşı çıkışı, ötekini tarif etmeden kaynaklanan bir açıklama değil, hilafet seçimi çerçevesinde ortaya çıkmış kanaatler olarak görülmektedir.

Ali b. Meysem, Sahabelerin Hz. Ali'yi *efdalü'n-nas* olarak terk edip sonra da Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i halife seçerek biat etmelerinden dolayı hataya düştüklerini düşünüyordu. Fakat, bu hata günah derecesinde değildi.[265] Zeydi anlayışa oldukça yakın olan bu düşünce, Ali b. Meysem'in diğerlerine nazaran farklı düşündüğünü ortaya koymaktadır. Fakat o, Hz. Osman'dan ve Hz. Ali'ye karşı savaşmış olanlardan teberri etmektedir ve o kimseleri kafir saymaktadır.[266] Sanki o, bu görüşüyle aktif muhalifleri ayırmaktadır.

Genellemeden uzak duran Ali b. Meysem, "Allah'ın bir emrini terk edenler, mü'min değil fâsık olur" kanaatindeydi. Fakat bu kimselerle hukuki münasebetlerin devam edeceği ve onların, miras ve evlilik gibi münasebetlerde

---

260 El-Malati: a.g.e., s.25.
261 El-Malati: a.g.e., s.25.
262 El-Malati: a.g.e., s.25.
263 El-Malati: a.g.e., s.26.
264 İbn. Kuteybe: Te'vil, s.48.
265 En-Nevbahtî: a.g.e. s.9.
266 En-Nevbahtî: a.g.e. s.9.

Müslüman statüsünde kabul edileceği fikrindeydi. Ali b. Meysem, Şîa dışındaki Müslümanları *te'vilciler* olarak isimlendirir ve bu te'vilcilerin tekfir edilemeyeceğini kabul eder.[267] O, Şîa dışındakileri fâsık olarak görmektedir.

İbn Meysem, İmametle ilgili bir tartışmada Dırar b. Amr'a, arkadaşları hakkındaki kanaatlerini değiştirmeyi teklif etmiştir. Dırar buna karşı çıkarak: "Sana göre benim dostum (Ebû Bekir) sapıktır, Muhammed (a.s.)'in ailesine karşı zalimdir, Allah Resulü zamanında münafıktır" demiştir.[268] Buradan İbn Meysem'in, Ebû Bekir'i fâsık ve münafık olarak gördüğü ortaya çıkmaktadır.

İlk Şiî kelâmcıların kendileri dışındaki gruplara yönelik tavırlarında, imamet meselesi belirleyici olmaktadır. İslam'ın ilk yıllarında cereyan eden olaylarda, sahabelerin çoğunu suçlu görmekte, hatta bazı kelâmcılar sahabeleri tekfir etmektedirler. Söz konusu kişiler Hz. Ali'ye karşı savaşanlar olunca tekfir müessesesi daha belirgin işlemektedir.

Bu tavır beklenebilir bir sonuçtur. Peygamberin yakın arkadaşları tarafından, Şiî teolojisinin temel çıkış noktası olan imametin nassla tayini doktrininin yok sayılması, tepkinin boyutlarını öngörülebilir kılmaktadır.

Bununla birlikte bu kelâmcıların ilk dönem dışındaki Müslüman topluluk için kafir yaftasından uzak durdukları anlaşılmaktadır. Diğer Müslümanları fâsık, münafık gibi tabirlerle nitelerken, bazıları da kendilerini, *fırkatü'n-naciye* olarak isimlendirmişlerdir.

---

267 El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.126.
268 El-Müfîd: Fusûl, s.29.

# 3. NÜBÜVVET VE İMAMET KONULARI

## 3.1. NÜBÜVVET

Şîa arasında Hz. Peygamber'in konumunu tartışma konusu yapmış *gulat* fırkaların varlığını biliyoruz. Fakat ilk Şiî kelâmcılar açısından meseleye yaklaşıldığında, onların bu tarz bir düşünceyi dile getirmedikleri açıkça ortadadır.

Onların Peygamberimiz hakkındaki ifadelerinde, herhangi bir saygısızlık belirtisi olarak algılanabilecek ibareler bulunmamaktadır. Genel olarak peygamberlik müessesesini, bir vazifenin ifası olarak kabul etmişlerdir. Peygamberler; hakkı batıldan ayıran, helali haramı öğreten, kitapları tevil eden kimselerdir. Peygamberimiz, sağlığında tüm bunları yapmış ve dini kemale erdirmiştir. Allah'ın emrettiklerini insanlara tebliğ etmiş, Allah yolunda cihad etmiş ve bu hali ölümüne kadar devam etmiştir.[269] İnsanlar, maslahatları tam olarak anlayabilmek, fayda ve zararları ayırt edebilmek ve Allah'ı idrak edebilmek için peygamberlere ihtiyaç duyarlar. İnsanlar O'nu açıkça idrak etmekten aciz oldukları için Allah'la kullar arasında peygamberin elçi olması gerekir.[270]

İlk Şiî kelâmcıların Peygamberimize seçkin bir konum bahşetmelerinde, Peygamberimizin tayin ettiği imamın, peygamberin bulunmadığı bir zamanda, peygamberin üstlendiği vazifeleri yerine getirecek olması da etkili olmuştur. Zaten peygamberle ilgili yukarıda verdiğimiz bilgilerin hemen akabinde, peygamberin yokluğunda imamın bu vazifeyi üstlendiği vurgusu açık bir şekilde görülmektedir.

---

[269] El-Keşşî: a.g.e., s.540.
[270] El-Meclîsi: a.g.e., C.6, s.59-60.

### 3.1.1. İsmetü'l-Enbiya

Peygamberlerle ilgili düşüncelerinin temelinde imamet doktrinini ilgilendiren hususlar yatmaktadır. İtaat edilmesi farz olan, geleceği ve geçmişi bilen hatta bütün dilleri konuşan bir imamın hata yapacağını kabul etmek, beraberinde inanç problemlerini gündeme getirecektir.

Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî bu durumda şu tespiti yapmıştır: Peygamberler günah işleyebilirler.[271] Aynı kanaat Hişâm b. Hakem tarafından da paylaşılmıştır.[272] İmamlar ise masumdur. Meseleyi izah ederken şu akli gerekçeyi öne sürerler: Peygamberler günah işleyebilirler; çünkü onlar vahiy almaktadırlar. Yaptıkları hata ve işledikleri günahlar, vahiy yoluyla Allah tarafından düzeltilmektedir. Vahyin müdahalesine açık olan peygamberlerin hata yapmaları mümkündür.[273] Peygamberin bundan dönme ve tevbe etme imkanı vardır. Peygamberimizin hayatında da bunun örnekleri bulunmaktadır. Allah Resulü, Bedir günü esirlerden fidye almıştır. Bu davranışıyla Allah'a karşı gelmiştir; fakat Allah onun bu davranışını bağışlamıştır.[274] Bu cümleden olarak Kuran'da geçen; "*Allah böylece senin geçmiş ve gelecek bütün günahlarını bağışlar...*" [275] ayetini te'vil etmişlerdir. Bu ayetten peygamberin günah işediği hükmünü çıkarmışlardır.[276] Bu düşüncenin temelinde imamın konumunu sağlamlaştırma kaygısının ön planda olduğu görülmektedir.

---

[271] Eş-Şehristânî: a.g.e., C.1, s.217.
[272] El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.121; El-Cürcâni: a.g.e., s.626.
[273] El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.121.
[274] El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.121.
[275] Fetih, 2.
[276] El-Bağdâdî: a.g.e., s.50.

### 3.1.2. Mucize ve Keramet

İmamları masum kabul ederek onlarla farklı bir konuma yerleştiren Hişâm b. Hakem, imamların mucize gerçekleştirmelerinin imkansız olduğunu kabul etmektedir. Ona göre mucizeyi sadece peygamberler gösterir. Fakat bunun aksi yönde bir rivayette Hişâm'ın imamlar hakkında; "mucizeler ortaya koyar" dediğini İbn Bâbeveyh nakletmektedir. Bu, İbn Bâbeveyh'in imamların mucize gösterebileceği şeklindeki kanaatine uymaktadır. Bu da rivayetin sıhhatini şüpheli hale getirmektedir.[277]

Hişâm b. Hakem; kerameti, hak kabul ediyordu. Zürkan'ın rivayetine göre; o, bir kişinin su üzerinde yürüyebileceğini mümkün görüyordu. [278]

---

[277] İbn Bâbeveyh: Tevhîd, s.274.
[278] El-Bağdâdî: a.g.e., s.51.

## 3.2. İMAMET

İmamet konusu Şiî fikriyatın temel varlık sebebidir. Bu yüzden ilk Şiî kelâmcıların diğer alanlardaki görüşleri çok fazla bilinmese de bu hususta ortaya koydukları malzeme oldukça doyurucudur.

Bu sebeple biz bu konuyu farklı alt başlıklar altında incelemeyi daha uygun bulduk.

### 3.2.1. İmamın Bilinmesi

Allah tarafından tayin edilen imamın tanınması esası üzerinde Şiî düşüncesi görüş geliştirmiştir. İman esaslarından biri kabul edilen imamete inancın en önemli ayağı imamın bilinmesidir. "Kişinin İmamı tanıması gerekir mi?", "Bu, bir zorunluluk ise bu vecibeyi yerine getirmeyen kimselerin durumu nedir?" gibi soruların bu inanç zemini üzerinde cevaplanması gerekir. Ayrıca ötekiler kabul edilen Şiî çizgisinin dışındaki kimselerin durumu, bu soruların cevaplarıyla yakından alakalıdır.

Şiî İmamlardan Muhammed Bâkır ve Ca'fer Sâdık döneminde yaşayan ve Sâdık hayatta iken vefat eden Abdullah b. Ebî Ya'fûr, imamların tanınmamasını caiz kabul etmektedir.[279] İmamın Kûfe vekilliğini de yapan Abdullah b. Ebî Ya'fûr'un bu görüşü Sünni çizgiye yakındır. Nitekim kendisi de Kûfe'de Sünnilerle yakın ilişki içinde olmuştur. İbn Ebî Ya'fûr, imamları tanımanın imanla irtibatlandırılmasına karşı çıkmış ve imamları tanıyıp tanımamanın insanı imana veya küfre sokmayacağını kabul etmiştir. Ona göre İmamı tanımayanlar, bununla ne mü'min ne de kafir olurlar; görüşünü benimsemiştir. [280]

---

[279] El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.122.
[280] El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.122.

İbn Ebî Ya'fûr, imamların bilinmesini zaruri görmezken onunla aynı dönemde yaşamış olan Zürâre b. A'yen ise imamları bilmenin zaruri olduğu kanaatindeydi. Ona göre; İmamları bilmemek caiz değildir. İmamların kendi imametleri hakkındaki bilgileri fıtri, zaruri ve evveldendir. Diğer insanlar ise, bu bilginin fıtri ve zaruriliğini idrak edemezler; ancak bu bilgiye normal yollardan ulaşırlar.[281]

Zürâre zorunlu kabul ettiği bu bilginin sonuçları ile ilgili olarak, bu meseleyi iman ve küfürle alakalandırmayan İbn Ebi Ya'fûr'un aksine, imamı bilmeyi ve ona itaat etmeyi dinin zirvesi, anahtarı ve kapısı kabul etmiştir.[282]

Zürâre burada Nîsa Suresi 80. ayeti delil getirerek bu itaati dini vecibelerle ilişkilendirmektedir. Ona göre; bir kimse gece namaza kalksa, gündüzü oruçlu geçirse, sadaka verse, malının çoğunu din yolunda harcasa, her sene haccetse; fakat Allah'ın velisinin velayetini bilmese, amellerinin hepsi boşa gider. Allah, bu yaptıklarından dolayı ona sevap vermez. O kimse iman ehlinden olmaz.[283] Zürâre, bu kadar net ifadelerle imamın bilinmesini ve ona itaat edilmesini izah etmektedir.

Ebû Ca'fer el-Ahvel diğer İmami kelâmcılar gibi imama itaatin farz olduğunu düşünüyordu.[284] Aynı zaman diliminde yaşayan Hişâm b. Hakem, imametin, kıblenin ve diğer farzların belli olduğu gibi belli olduğu görüşündeydi.[285] Bu şekilde var olduğu belli olan imamın, var olmadığı bir durum olmaz. "Dünya âdil bir imamsız devam edemez" fikrine sahiptir.[286] Fakat eş-Şehristânî'nin bir rivayetine göre Hişâm, Hz. Ali hakkında şöyle demiştir: "O, taati vacip olan bir ilahtır!" [287]

Bu son cümle oldukça aşırı bir ifadedir. Hişâm b. Hakem'in düşünce yapısına bakıldığı zaman onun böyle bir yorum yapma ihtimalinin mümkün olmadığı söylenebilir. Bu tür bir ifade; ilah, peygamber, imam görüşü ortada olan bir kimsenin ortaya atacağı türden bir iddia değildir. Eş-Şehristânî, burada yanılmaktadır. En azından bu ifadeyi, sadece bir duyuma dayanarak nakletme

[281] Eş-Şehristânî: a.g.e., C.1, s.218.
[282] El-Küleynî: a.g.e., C.2, s.19.
[283] El-Küleynî: a.g.e., C.2, s.19.
[284] El-Keşşî: a.g.e., s.186.
[285] El-Malati: a.g.e., s.25.
[286] İbn Ebî Avn: a.g.e., s.87.
[287] Eş-Şehristânî: a.g.e., C.1, s.217.

ihtimali büyüktür. Hişâm b. Hakem'in takipçilerinden olan Fadl b. Şâzân ise; imametin zorunlu olduğuna inanıyordu.[288]

İmami kelâmcılar, imametin bir zorunluluk sonucu olarak var olduğuna inanıyorlardı. Bu inançları sebebiyle imamı bilmenin de zorunlu olduğuna kâniydiler. İlk zamanlar imamı bilmenin zorunlu olduğunu kabul etmeyen İbn Ebî Ya'fûr'dan sonra gelen Zürâre ve el-Ahvel, konuyu inanç meselesi haline getirerek iman ile alakalandırmışlardır. İmamı tanımayan kimsenin amellerinin kabul olmayacağını söylemelerine rağmen bu fikri tekfir noktasına kadar getirmemişlerdir.

### 3.2.2. İmamın Özellikleri

Her şeyden önce Şiî düşüncesinde ve literatüründe tarif edildiği ve işlendiği şekliyle *imam*ın olağanüstü bir pozisyonu vardır. Oldukça karizmatik ve hemen hemen her şeyi bilen bu imam, cemaatin varlığı ve devamı için oldukça önemlidir.

Ca'fer Sâdık döneminde genel olarak bir sistematiğe kavuşan İmamiyye çizgisinin ortaya koyduğu imam profilinin genel karakteristik özelliklerine geçmeden önce, teori ile pratik arasında ciddi farklılıklar olduğunu başlangıçta belirtmemiz gerekmektedir. Zürâre'nin imam hakkındaki görüşleri ile ilgili fazla bilgiye sahip olmamamıza rağmen, Ca'fer Sâdık'ın vefatından sonrası oluşan fiili durum ve el-Cevâlikî'nin imamlara yönelttiği sorularla ilgili diyalogların geçtiği metinlere baktığımız zaman[289] teori ile pratiğin arasındaki derin farkı daha kolay anlayabiliyoruz.

Şiî inanışın imam tasavvuru, akidenin bir parçası olarak, kendi önemine herhangi bir değerler kümesi doğrultusunda bir katkı yapma zorunluluğunda değildir. Akideye karışmış imam profilini şekillendirirken ilk Şiî kelâmcılar da diğer Şiîler gibi aşırı yorumlara gitmişlerdir. Abdullah b. Ebî Ya'fûr, imamı dini

---

[288]El-Müfîd: Fusûl, s.119.
[289] El-Keşşî: a.g.e.,s.158.

hayatın tanımlanmasında mutlak otorite kabul eder.[290] El-Cevâlikî ise, imamın yanında imamlığın alameti olarak Hz. Peygamberin silahının bulunması gerektiği düşüncesindedir. Bu sebeple Abdullah b. el-Eftah'a bu soruyu yöneltmiş ve onda mızrak bulunduğunu öğrenince, bu silahın mızrak olmadığı gerekçesiyle el-Eftah'ı terk etmiştir.[291]

Hişâm b. Hakem ise; dünyanın bir adil imamsız olamayacağı[292] ve bu imamın peygamberimizin soyundan olması gerektiği kanaatindeydi. İmam, ümmetin en bilgilisi ve faziletlisi olması gerekir. İmamın üstünlüğü hem sıfat hem nesep yönünden olmalıdır.[293]Allah, yarattıkları başıboş kalmasın diye onlar için imam seçmiştir. İmamın imameti, kıblenin ve diğer farzların belli olduğu gibi bellidir. Yani imam kendisine itaat etmenin açıkça farz olduğu bir kimsedir. Pozisyonu itibariyle imam yanılmaz. Gaflet, cehalet ve acziyet gibi eksiklik (noksanlık) olan şeyler onda bulunmaz; çünkü o, insanların önderidir. Bu yüzden bu eksiklikler onda mevcut değildir.[294] Bununla ilgili daha açıklayıcı tarzda bir örneği Hişâm b. Hakem'in genç yaşta Sâdık'ın huzurunda Şamlı ile yaptığı tartışmada öne sürdüğü şu argümanda bulmaktayız: Şamlı: "İmametten haber ver?" deyince, Hişâm kızarak: "Yaratıklar kendilerini mi idare ediyor yoksa Rableri mi onları idare ediyor?" der. Bu sualden sonra Hişâm, Hz. Peygamber'in sağlığında bu vazifeyi yaptığını insanlara önderlik ettiğini belirterek; Peygamberimizin vefatı zamanından uzaklaşmaya başladığımızı ve Kur'an ve sünnetin insanlar arasındaki ihtilaflara çözüm bulamadığını söyler.[295]

Varlığı mecbur olan imam; yaratılanları, Allah adına kontrol etmektedir. Hakkı batıldan ayırır. İnsanlara şefkat gösterir.[296] İmam vücuttaki kalp gibidir.[297] Cimrilik etmez, cömerttir. Hiç korkmayan, cesaret sahibidir.[298] Dinin ikame edilmiş olduğu farziyetlerini hıfzetmiştir. Geçmiş peygamberlerden kalan ilmi de kendisinde toplamıştır. Kızdığında yumuşak; zulme karşı da adil, dost ve düşmana

---

[290] El-Keşşî: a.g.e.,s.249.
[291] İbn Bâbeveyh el-Kummî: a.g.e., s.73.
[292] İbn Ebî Avn: a.g.e., s.87.
[293] İbn Bâbeveyh: Tevhîd, s.274.
[294] El-Malati: a.g.e., s.25.
[295] El-Küleynî: a.g.e., C.1, s.172.
[296] El-Küleynî: a.g.e., C.1, s.172-3.
[297] El-Murtaza: Emali'l Murtaza, y.y.-1954, s.176.
[298] İbn Bâbeveyh: Tevhîd, s.274.

karşı da adil davranır. Mucizeler ortaya koyar. Savunduğu meselelerde hücceti eksik olmaz. İmam, her konuda fetva verir.[299]

Hişâm okulunun son temsilcisi Fadl b. Şâzân ise; imamların peygamberimizin soyundan olması gerektiğini belirtir. Niçin başkalarının olamayacağını da tartışır. Bu hususta üç delil getirir. Buna göre; itaatin farz olduğu imam açık delillerle bilinmelidir. Bu da şöhret bulmuş karâbet ve açık vasiyet yoluyla olur. İkinci olarak; peygamber evlatlarının, peygambere düşman olmuş kimselerin çocuklarına itaat etmesi doğru olmaz. Üçüncü olarak da; peygamberin risaletini tasdik edip itaat edince, kimse onun evladına ve zihniyetine itaat etmede büyüklenmez; fakat bu peygamber soyu dışından birinde olursa, bir başkası kendisinin imamete daha *evlâ* olduğunu düşünebilir.[300]

Fadl, aynı anda iki imamın olmasını caiz görmez. Bunun içinde şu delilleri öne sürer:

a- Bir imam ihtilaf etmez. Fakat iki imam her hususta ittifak etmez.

b- İktidar için ikisi hasım olursa, birinin diğerini ilga etmesi gerekir. Bu, imamet için mümkün değildir.

c- Biri, kişisel özelliklerinden dolayı (konuşma gibi) farklı olur. Bu farklılık diğerinde noksanlık doğurur. Bu da imamet için caiz olmaz.[301]

Aynı zamanda imam, dini ayakta tutan, koruyan, emin bir kimsedir. İmam, insanların eksik ve muhtaç olmaları hasebiyle, "mülhitlerin ondan eksiltmesinden ve bidatçilerin ona eklemelerinden" dini korur.[302] İmam, peygamberin mirasçısıdır ve Kitâb'ı te'vil edendir.[303]

İlk Şiî kelâmcılar; çizdikleri imam profilinde, imamî çizginin imamet anlayışına uygun bir şahsiyet ortaya koymaktadırlar. İmam, bir çok yönden peygamberin yerine vekalet eden olduğu için, dini ayakta tutan ve diğer insanlarda görülen bir çok eksiklikten arındırılmış kimsedir.

---

[299] İbn Bâbeveyh: Tevhîd, s.274.
[300] El-Meclîsi: a.g.e., C.6, s.62.
[301] El-Meclîsi: a.g.e., C.6, s 61.
[302] El-Meclîsi: a.g.e., C.6, s 60.
[303] El-Meclîsi: a.g.e., C.25, s.142-3.

### 3.2.3. İsmetü'l-Eimme

Şiî düşüncesi, imam merkezli bir din anlayışının etrafında şekillenmiş bir yapıdır. Özellikle diğer mezheplerle karşılaştırıldığında bu belirginlik fazlalaşır. Bu, imamet prensibinin inanç esasları arasında kabul edilmiş olmasıyla, izahına gerek kalmamış bir konudur.

Düşünce sistematiğinin temel taşı olan imamın kimliği ve bu kimlik üzerinde yapılan spekülasyonlar, Şiî düşüncesini ve tarihini oluşturmaktadır. Bunlar arasında en dikkat çekici olanları şüphesiz imama atfedilen insanüstü özelliklerdir. Bu üstün özelliklerden birisi de imamların *mâsum* olmalarıdır. Diğer mezheplerin muhalefet ettikleri bu kabul, Şiîlerin imamları peygamberler mesabesinde, hatta daha da üstün bir konumda görme yönündeki niyetleri olarak algılanmıştır.

İmamlar Döneminde yaşamış kimseler olarak ilk Şiî kelâmcıların bu anlayış ve kavrayışta müdahil oldukları da dikkate alınırsa, onların yaklaşımları önem kazanmaktadır. Abdullah b. Ebî Ya'fûr ve Zürâre'nin bu konuda görüş belirttiklerine dair nakil bulunmamaktadır. Onlarla aynı dönemde yaşamış olan Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî ise; imamları peygamberlerle karşılaştırarak imamları, vahiy almadıklarından dolayı, *ismet* sıfatıyla vasıflandırmaktadır. [304]

Hişâm b. Hakem ise; aynen el-Cevâlikî gibi Peygamberimizin, Allah'ın emri dışına çıkmasının mümkün olduğunu kabul ederken, imamların mâsumiyetine inanmış ve imamların hatalardan korunmuş olduğunu iddia etmiştir.[305] Bunun gerekçesi olarak da imamların hatalarını ve yanılgılarını tashih için melek gönderilmeyeceğini delil göstermektedir. İmamlarla peygamberlerin karşılaştırılmasını daha önce ele almıştık.

Şiî bir müellif olan İbn Bâbeveyh, *Kitâbu'l-Hisal*'inde Hişâm b. Hakem'den nakledilen bir rivayete göre; Hişâm'a yöneltilen: "İmam masum mudur?" şeklindeki soruya Hişâm şu şekilde cevap vermektedir: "Günahlar, şu dört şey yüzündendir. Hırs, haset, gazap, şehvet." Daha sonra Hişâm bunların imamda olamayacağını açıklama yoluna gider. Ona göre; İmam'ın dünyaya karşı

---

[304] Eş-Şehristânî: a.g.e., C.1, s.217.
[305] El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.121.

hırslı olması, o dünya onun mührü altında iken (eli altında iken) caiz olmaz; çünkü imam, hırs edilen şeylerde Müslümanların haznedarıdır. Hişâm'ın kastı; imamın pozisyonundan kaynaklanan avantajlarının kullanımı ile ilgili olmalıdır. İmam, zekatları toplar, ümmetin başıdır, bilgi bakımından üstündür. Yani dünyaya dönük istenebilecek şeyleri eli altında bulundururken, imamın bunlara karşı hırslı olması düşünülemez. Aynı zamanda imamın haset etmesi caiz değildir. Haset ancak kendinden üst bir derecede bulunan kimselere karşı yapılır. İmam, insanlar içinde en üst derecededir; onun birine haset etmesi caiz değildir. Yine onların gazabı ancak ve ancak Allah için olur. Dünya işleri için bu mümkün değildir. Bu da *hubbu lillah buğzu lillah* şeklinde formüle edilmiş bir müslüman profilinin neticesidir. Allah onlara, kınayıcının kınamasına aldırmadan ve gevşeklik göstermeden, Allah'ın sınırlarını ayakta tutmalarını farz kılmıştır. Onlara, "şehvete tabi olmak ve dünyayı ahirete tercih etmek caiz olmaz" diyerek şehvetten kaynaklanan günahlardan da masum olduklarını iddia etmiştir. Nasıl insanlara dünya sevdirilmişse, onlara da ahiret sevdirilmiştir. Onlar, insanların dünyaya baktığı gibi ahirete bakarlar. Bu akli izahlardan sonra Hişâm, şu çıkarsamayı yapmaktadır: "Güzel bir yönü, kötü bir yön için terk eden, güzel bir yemeği, tatsız bir yemeğe tercih eden birini gördün mü?" sorusunu yöneltir. "Bu durumda imam, baki, devamlı bir nimeti, fani, yok olacak bir dünyaya tercih eder mi?" diyerek bunun mümkün olmadığını vurgulamıştır.[306] Bu satırların Hişâm'a ait olup olmadığı kesin değildir. Bu izah tarzı daha çok Şiî kaynaklarda geçen ve ilk kelâmcıların görüşlerini delillendirmeye çalışan açıklamalara benzemektedir.

El-Bağdâdî, imamların masumiyeti konusunda Hişâm'ın öne sürdüğü peygamberlerin günah işleyebileceği tezinden dolayı onun, İmâmiyye'nin öteki kolları tarafından tekfir edildiğini söyler.[307]

Fadl'ın da aynı paralelde düşündüğünü biliyoruz. Fakat diğer isimlerden bu hususta nakledilen herhangi bir bilgiye rastlayamadık. Burada görülen şu ki; el-Cevâlikî ve Hişâm b. Hakem birbirlerinden etkilenmiştir. Bu ikisinin görüşleri aynıdır. Hişâm'ın buradaki çıkışı imamların misyonu ile ilgilidir. Bu misyonun sağlıklı sürdürülebilmesi, imamın yanılmazlığıyla sağlanabilinir. İmam da bu

306 İbn Bâbeveyh: Kitâbu'l-Hisal, C.1, Kum-1403, s.215.
307 El-Bağdâdî: a.g.e., s.50.

misyonu taşıyabilecek bir karizmayla donatılmalıdır. Bunun temeli de rasyonel bir çıkarımdır. Vahiy kesilmişse, doğru ile yanlışın ayrımındaki ölçü; mâsum bir imam olmalıdır. Bu mâsumiyet, insani eksikliğe yol açan her türlü çeldiriciden uzak olmalıdır.

### 3.2.4. İmamın Bilgisi

Karizmatik imam profilinin sınırları, bütün Şiîler tarafından aynı çizgilerle belirtilmemiştir. Dinin koruyucusu, yeryüzünde vahiy sonrası hakkın tek ölçüsü olan imamın bilgi sınırları nerede başlıyor, nerede bitiyor? İmamlar her şeyi biliyorlar mı? Bu bilgiye gayb da dahil mi? Bütün bu soruların cevapları, grupların imam tasavvuruna göre farklılık arz etmektedir.

Abdullah b. Ebi Ya'fûr; "topuz ikiye yarılsa; yarısı helal, yarısı haram desen helalin helal, haramın haram olduğuna şahadet ederim"[308] dediğinde biz onun zihninde dini hayatın bütün bilgisine sahip bir imam anlayışının yerleşmiş olduğunu anlayabiliyoruz.

Zürâre ise, Sünni kaynaklarda geçen bir rivayette; İbn Semmak ile yolda karşılaşır ve onun Medine'ye gittiğini öğrenir. İmam Ca'fer Sâdık'a onunla selam göndererek; kendisinin cennetlik mi cehennemlik mi olduğunu İmam'a sormasını ister.[309] Eğer rivayet doğru ise, Zürâre'nin, İmam'ın bilgisi hakkındaki kanaati oldukça çarpıcıdır. Zürâre, İmam'ının onun geleceğini bileceği şeklindeki bir ön kabulle, imamların gaybı bileceğine inanmaktadır. O, imamların özel bir bilgiye sahip olduğuna inanıyordu.[310]

Hişâm b. Hakem imamları, ümmetin en faziletlisi ve bilgilisi kabul etmektedir.[311] İmamlar, peygamberlerin ilimlerinin mirasçıları olarak insanların dünya ve ahiret hayatlarını ayakta tutarlar. *Câmiu'r-Ruvât*'ta; imamların olmuş ve olacak her şeyi bildiği şeklinde kendisinden rivayetlerde bulunulduğundan

---

[308] El-Keşşî: a.g.e., s.249.
[309] İbn Hacer: a.g.e., C.3, s.129; EZ-ZEHEBİ: Mîzanü'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl, Kahire-1963, C.2, s.69-70.
[310] JAFRİ, S.H.M.: Origins and Early Development of Shi'a İslam, London-1981, s.307.
[311] El-Malati: a.g.e., s.25.

bahsedilmektedir.[312] Bu bilginin kaynağı ile ilgili net bir referans yoktur. İbn Bâbeveyh'in *Tevhîd* adlı eserinde geçen bilgilere göre ise; imam; farz kılınmış şeyleri hıfzetmiş ve geçmiş peygamberlerden kalan ilimleri kendinde toplamıştır. Her konuda fetva verebilir. Hücceti eksik olmaz, herhangi bir meselede cehaleti yoktur.[313] Burada daha çok imamın dini hayatla ilgili bilgisine vurgu vardır. Bu ifade, imamın dini hayat hakkında yanılmaz ve tartışılmaz pozisyonunu güçlendirici bir karakterdedir.

Ali b. Meysem, Mu'tezili Ebû Huzeyl'le tartışırken ona; "şeytanın insana iyi ve kötüyü emretmesi için öncelikle iyi ve kötüyü bilmesi gerekir mi?" sorusunu yöneltiyor. Şeytanların insana vesvese verebilmesi için iyi ve kötüyü bilmeleri gerektiğini öne sürerek, imamın eğer bu bilgileri bilmemesi durumunda şeytanın imamdan daha bilgili olacağını, bunun ise mümkün olmadığını vurgulamış ve imamın iyi ve kötü her şeyi bileceğini öne sürmüştür.[314]

İbn Şâzân hakkındaki bir rivayette o, imamların bütün lisanları bildiği ve olacak şeyleri de bildiği şeklindeki bir iddiayı, bu iddia sahiplerini de lanetleyerek reddetmiştir.[315]

---

[312] Erdebili: a.g.e., C.2, s.314.
[313] İbn Bâbeveyh: Tevhîd, s.274.
[314] El-Müfîd: Fusûl, s.23.
[315] El-Keşşî: a.g.e., s.540.

## 3.3. HZ. ALİNİN İMAMETİ

Hz. Ali, İslam Tarihinin Hz. Peygamber'den sonra belki de en çok konuşulan ismidir. Daha Peygamberimiz hayatta iken onu siyasette görmek isteyen kimselerin, çevresinde toplandıklarından söz edilirken, Peygamber sonrası dönemde siyasi hayatın en önemli aktörlerinden olmuştur. Gerek Şiî dünya içinde gerek dışında farklı bir konum ve sempatiye duçar olmuştur.

Değerlendirmelerde genel olarak; Hz. Ali'nin efdaliyeti, vasi tayin edilmiş olması ile, onu hilafet makamına geçirmeyen sahabe ve diğer Müslümanlara yönelik eleştiriler yer almaktadır. "Niçin Ali?" sorusuna verilen cevaplarda; nassların delil olarak kullanılmasının yanında onun yerine hilafete tercih edilen Hz. Ebû Bekir'le aralarında yapılan mukayeseler de dikkat çekici çokluktadır.

Ebû Ca'fer el-Ahvel'in Hz. Alinin imamet hakkını, diğer mezheplere mensup alimlerle sıkça tartıştığı bilinmektedir. Hatta *Şeytanü't-Tâk* lakabının, imametle ilgili bir tartışmadan sonra kendisine takıldığı rivayet edilir.[316] Şiî olmanın gereği o, Hz. Ali'nin, *efdal* olduğunu düşünüyor ve Ali'ye itaati üç yönden gerekli görüyordu. Birincisi Kur'an'ın vasfetmesiyle; ikincisi, Peygamberin tayin etmesiyle; üçüncüsü, muteber aklın hüccetiyledir. Bunları da şu şekilde açıklar: Kur'an'ın vasfetmesi ile ilgili delili; Hz. Ali'ye Peygamberimizin, evine izinsiz girmeyi müsaade etmesidir.[317] Diğer kimselerin mescide açılan kapıları kapattırılırken, sadece Hz. Ali'nin kapısı açık bırakılmıştır. Peygamberimizin onu tayini, Hz. Ali için söylediği; "Ali, benim için Hârun'un Musa'ya olan durumu gibidir" demesidir. Akli olarak da, ilk halife Hz. Ebû Bekir'le onu karşılaştırarak; Hz. Ebû Bekir'in hicret sırasında sığındıkları mağarada peygamberin yanında iken korktuğunu; fakat Hz. Ali'nin korkmadan, hicret esnasında Peygamberin yatağında yattığını delil getirir.[318] Aynı zamanda Hz. Ali'yi, iman edenlerin ilki olarak görmektedir.[319] Kûfe mescidinde Ebû

---

[316] El-Merzubânî: a.g.e., s.95.
[317] El-Meclîsi: a.g.e., C.47, s.397.
[318] El-Meclîsi: a.g.e., C.47, s.397.
[319] El-Merzubânî: a.g.e., s.91.

Hanife'nin de hazır bulunduğu bir münazarada, Hârici birinin Hz. Ebû Bekir'in efdaliyetini iddia etmek için öne sürdüğü sıddıklık, mağara arkadaşlığı, namaz kıldırma ve kabir arkadaşlığı delillerini çürütmek için şu gerekçeleri öne sürmüştür: Hz. Ebû Bekir mağaradaki halinden hoşnutsuzluk duyarak günaha girmiştir ve bu yüzden tevbe etmesi gerekirdi. Ebû Bekir müşrik olduğu bir geçmişe sahipken, Hz. Ali hiç şirk koşmamıştır.[320]

El-Ahvel'e göre, Hz. Ali, Hz. Ebû Bekir'in sağlığında kendi hakkı olan imameti talep etmemiş veya bu konuda mücadele yürütmemiştir. Bu pasifliğinin sebebi ise onun öldürülme endişesi taşımasıdır. Sad b. Ubade nasıl kim vurduya gittiyse Hz. Ali de aynı akıbete uğramaktan korkuyordu.[321]

Hişâm b. Hakem'e göre; Hz. Ali nass ile tayin edilmiştir ve ona itaat farzdır.[322] Bu iddiasını ispatlamak için Kur'an ve sünnetten deliller getirmiştir. El-Malati'nin *Tenbih*'inde Hişâm'ın nakli delilleri Hz. Peygamber'in hadisleridir: "Ben kimin dostu isem Ali de onun dostudur", "Senin benim yanımdaki yerin Hârun'un Musa yanındaki yeri gibidir, fakat benden sonra peygamber yoktur.", "Ben ilmin şehri, Ali ise kapısıdır."[323]

Peygamberimiz; hilafeti, Ali ve zürriyetine vasiyet etmiştir. O, ümmetin en faziletlisidir, ama onun hilafet hakkı gasp edilmiştir. Hz. Ali, zahirde de bâtında da üstündür. Dırar b. Amr'la Bermekî'nin huzurunda cereyan eden bir tartışmada, Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir'den üstünlüğünü ispatlamıştır. Bâtın yönünden üstünlüğünü ispat için Hârun-Musa benzetmesi yapmıştır. Hz. Alinin hayatı boyunca kılıcıyla Peygamberimizi herkesten çok savunmasını delil getirmiştir.[324] Musa-Hârun benzetmesi ile ilgili olarak, bunun Hz. Alinin mü'minliğinin ispatı olduğunu; fakat Hz. Ebû Bekir'in mü'minliğinin sabit olmadığını öne sürmüştür.[325] Ebû Bekir'in efdalliğinin en önemli dayanaklarından olan mağara arkadaşlığı delilini, el-Ahvel'le aynı gerekçeler doğrultusunda reddetmektedir.[326]

---

320 El-Merzubânî: a.g.e., s.91.
321 Hâkimi: a.g.e., s.261.
322 El-Keşşî: a.g.e., s.261.
323 El-Malati: a.g.e., s.25.
324 El-Müfîd: Fusûl, s.28.
325 El-Müfîd: Fusûl, s.28.
326 El-Müfîd: Fusûl, s.28.

Hişâm, Hakem Olayı ile ilgili tarafları, Ali ve Muaviye taraftarları olarak ikiye ayırır. Ali taraftarlarını ise kendi aralarında üçe ayırır: Mü'minler, müşrikler ve dalalet ehli. Mü'minler; Ali'yi imam, Muaviye'yi ehliyet sahibi kabul etmeyenler. Müşrikler; Ali'yi imam, Muaviye'yi ehil kabul edenler. Dalalet ehli ise; taassup sebebiyle Hz. Ali'ye karşı çıkanlar. Muaviye taraftarlarını da üçe ayırır: Kafirler; "Muaviye imam, Ali ehil değil" diyenler. Müşrikler; "Muaviye imam, Ali de ehil diyenler", Dalalet ehli; taassup sebebiyle karşı çıkanlardır.[327]

Hişâm'a göre, Hz. Ali'nin kendi tayinini ve Peygamberimizin onu ümmete vasiyetini delil olarak öne sürmemesinin sebebi, muhacir ve ensardan korkmasıdır.[328] Bununla ilgili bir başka iddiasında ise Hişâm şöyle demektedir: "Hz. Ebû Bekir'i kendi yerine öne geçirmiştir ki, sonra onu yerinden alabilsin ve hilafete kendi geçebilsin."[329]

Hişâm'la aynı dönemde yaşamış bir diğer Şiî kelâmcı Ali b. Meysem ise; Dırar b. Amr ile tartışırken ona: "Gel benim dostum (Hz. Ali) hakkındaki görüşümü kabul et, ben de senin dostun (Hz. Ebû Bekir) hakkındaki görüşünü kabul edeyim" teklifinde bulunur. Dırar kabul etmez ve, "senin dostun Rasulullah'ın vasiyet ettiği, kavminin efdali ve Müslümanların efendisidir." Bu sefer İbn Meysem tersini teklif eder: "Benim senin dostun hakkındaki görüşümü kabul et, ben de senin benim dostum hakkındaki görüşünü kabul edeyim." Bunun üzerine Dırar, "olmaz" diyerek, "sana göre benim arkadaşım sapık, Muhammed (sav) ailesine zalim, Rasulullah zamanında münafıktır," der.[330]

Hişâm ekolünün en son temsilcisi Fadl b. Şâzân ise, Hz. Ali'nin imametiyle ilgili daha detaylı deliller ortaya koymuştur. Fadl'a göre Hz. Ali'nin imametine üç yönden delil getirilebilir.

1- Kitaptan;

"Allah'a, Resulüne, sizden olan emir sahiplerine itaat ediniz" (Nisa 59). Bu ayetle Allah; kendine, peygamberine ve emir sahiplerine itaati ve onları bilmeyi emretmiştir. Ümmet, *ulu'l-emr*'in kim olduğu hususunda ihtilaf etmiştir. Fakat burada Ali b. Ebi Talib'ten bahsedildiği hususunda icma etmiştir. Bazıları

---

327 El-Meclîsi: C. 48, s.198-9.
328 Abdülcebbar: Tesbît, C.1, s.226.
329 Abdülcebbar: Tesbît, C.1, s.224.
330 El-Müfîd: Fusûl, s.23.

ulu'l-emr'in yöneticiler, bazıları alimler, bazıları *emr-i bi'l-ma'ruf nehyi an'il-münker* yapanlar, bazıları da Ali b. Ebi Talib ve onun zürriyetinden olan imamlardır demişlerdir. Bu grupların hepsine sorulduğunda görülür ki Hz. Ali'nin yönetici, alim, iyiliği emreden, kötülükten men eden biri olduğu konusunda herkes fikir birliği içindedir. Bu ayetin manasında, onun üzerinde ittifak edilmiştir. Bundan dolayı onun imam olması gerekmektedir.[331]

2- Sünnetten:

Peygamber (as)'ın Hz. Ali'yi sağına istediğini, ona orduları yönetme yetkisi verdiğini, Halid b. Velid'in gaddarca öldürdüğü kişi için Benî Cüzeyme'ye karşılığını ödemesini ona emrettiğini delil getirmektedir. Allah Resulü, Allah'ın risaletini yerine getirmesi ve Tevbe Suresi'ni Mekke'de tebliğ etmesi için onu seçmiş ve yokluğunda yerini ona bırakmıştır. Bütün bu özellikler, Ali dışında başka birisinde toplanmamıştır.[332]

3- İcma Yönünden:

Tüm ümmet, Hz. Ali'nin imam olduğu konusunda ittifak etmiştir. Fakat onun imamlığının vakti konusunda birlik yoktur. Ama imam olduğu konusunda icma vardır. Diğer bir icma yönü ise şudur: Bazıları imametin Ben-i Haşim'e uygun olduğunu, bazıları da sadece Hz. Ali'ye uygun olduğunu öne sürdü. Her iki durum göz önüne alınırsa imamete layık tek isim Ali b. Ebi Talib'tir. Onun dışındaki hiçbir kimsede bu açıdan bir icma yoktur.[333]

Fadl, konuya farklı bir bakış açısı getirerek farklı kriterlere tabi tutulduğunda dahi bütün mezhepler nezdinde Ali'nin imameti konusunda icma bulunduğunu iddia etmektedir. Bu Fadl'da rastladığımız farklı bir delildir. Ayrıca Fadl, Hz. Ali'ye nispet edilen: "Beni Ebû Bekir ve Ömer'den efdal saymayınız. Bunu yapana iftiracıya uygulanan sopa cezasını uygulayın" şeklindeki sözlerin sahih bir rivayet olmadığını iddia etmiştir.[334]

---

[331] El-Müfîd: Fusûl, s.118-9.
[332] El-Müfîd: Fusûl, s.119.
[333] El-Müfîd: Fusûl, s.119.
[334] El-Müfîd: Fusûl, s.166.

Hz. Ali'nin adı ve uygulamalarıyla ilgili yorumlar daha çok muarızlarla yapılan tartışmaların nakilleridir. Eldeki verilerin, tartışmalarda kullanılan delillerden ibaret olduğu görülmektedir.

Genel olarak Hz. Ali'nin peygamber tarafından vasiyet edildiği ve ümmetin en faziletlisi olduğu, buna karşılık ümmetin ona biat etmeyerek hataya, küfre düştükleri kabul edilmektedir. Hz. Ali'nin öldürülmekten çekinerek diğer halifelere biat ettiği kanaati daha çok tercih edilmektedir. Fakat Hz. Ali'ye atfedilen insanüstü özelliklerin ilk Şiî kelâmcılar nezdinde çok fazla rağbet görmediği de ifade edilmelidir.

## 4. AHİRET KONULARI

Ahiretle ilgili mevzularda ilk Şiî kelâmcılardan nakledilen malzeme oldukça azdır. Konunun güncel ve politik alandaki popülerliğinin azlığı konuya olan ilgiyi azaltmış olabilir.

İlk Şiî kelâmcılardan Hişâm b. Hakem, cennet ve cehennemin ebedi olduğu görüşünde idi. Bu konuda Nazzâm'la arasında geçen bir münazarayı el-Keşşî, *İhtiyar*'ında nakletmektedir: Nazzâm, Hişâm'a : "Cennet ehli orada ebedi olarak kalamaz, bu Allah'ın bekası gibidir; bu durum ise muhaldir" demektedir. Hişâm buna cevaben; Cennet ehlinin bir yere bağlı olarak bâki kaldığını, Allah'ın ise bir yere bağlı olmaksızın bâki olduğunu söyler. Nazzâm, cennet ehlinin ilelebet kalmalarının mümkün olmadığını tekrarlayınca Hişâm, Cennet ehlinin akibetinin ne olacağını sorar. Nazzâm, donup kalacaklarını iddia eder. Hişâm da onun bu delilini çürütür ve şu delili öne sürer: "Eğer bir kimse cennette bir meyveyi istese ve elini uzatsa, ağaç ona eğilir. Bu arada bir başka meyve görüp ona da elini uzatsa ve tam bu sırada onu tuttuğunda cennet sona erip oradakiler donup kalsalar; sonra bu iki ağaç tekrar doğrulunca o kimse ağaçlarda asılı kalır." Hişâm böylece, cennette asılı kalmış insanların olduğuna dair bir bilginin olmadığını söyleyerek cennette insanların ölmeyeceklerini iddia etmiştir.[335] Ayrıca Hişâm b. Hakem, ahirette çocuk yaşta ölenlerin azap görmeyeceğini kabul eder. Çocuk yaşta ölenlerin azap görmesi caiz değildir ve onlar cennettedir. [336]

Hişâm'ın öğrencisi Yunus ise cennet ve cehennemin şu anda yaratılmış olmadığı görüşündeydi. O, imamın huzuruna giren birisinden imama: "Cennet ve cehennem yaratılmış mıdır?" diye sormasını istemiştir. Sonra da: "Ben cennetin yaratılmadığını iddia ediyorum" demiştir.[337] İmam da ona karşılık, Adem'in cennetinin akibetini soruyor. Bu argümandan sonra Yunus'un fikrinin değişip değişmediğini bilmiyoruz.

---

[335] El-Keşşî: a.g.e., s.275.
[336] El-Eş'arî: a.g.e., C.1, s.128.
[337] El-Keşşî: a.g.e., s.491.

Toplu halde bir ahiret anlayışı ortaya çıkmasa da kelâmın ilgilendiği ahiret konuların başında gelen cennetin ve cehennemin yaratılıp yaratılmadığı, cennetin ebedi olup olmadığı gibi konularda, onlardan bazılarının fikirlerini öğrenmiş oluyoruz. Bu bilgiler ışığında, cennet yaratılmıştır, ebedidir ve çocuk yaşta ölenler, azap görmezler.

# III. BÖLÜM

# İLK DÖNEM ŞİÎ KELÂMCILARLA SONRAKİ DÖNEM ŞİÎ KELÂMCILARININ GÖRÜŞLERİNİN MUKAYESESİ

## 1. TANRI TASAVVURLARI

Allah'ın mahiyeti konusunda İsnâaşeriyye mezhebi kelâmcıları, ağız birliği etmişçesine ilk Şiî kelâmcılar tarafından öne sürülen bütün görüşleri reddetmişlerdir. Hişâm b. Hakem, Allah'ın bir cismi olduğunu; fakat bu cismin diğer herhangi bir cisme benzemediğini iddia ediyordu. Bu iddiasıyla da kendince teşbihten kaçınıyordu. Hişâm'ın fikrine göre, cisim kelimesi var olan her şeyi kapsamakta idi ve Allah da vardı. Eğer sorun Allah'ın insanın bildiği veya tahayyül ettiği/edebileceği bir şey olması ise, Allah başka cisimlere benzemez. Kaçınılan, Allah'ın başka bir 'şey' veya cisme benzemesidir; yoksa şey veya cisim olması değildir.

Tüm bu izah çabalarına rağmen resmi İmamî görüş, Hişâm'ın bu aykırı ve çok ses getiren görüşünü kesin bir dille reddetti. İsnâaşeriyye kelâmcıları, bunu Şiî teolojisinin akli ve nakli delillerini tartışmaya açma pahasına yaptı; çünkü bu isimler, Şiî rivayet zincirinin imamlara bağlanan en önemli halkalarıydı.

Hişâm b. Hakem'in, Rabbini başka cisimlere benzemeyen bir cisim olarak tanıtmasına İbn Bâbeveyh karşı çıktı.[1] Bir diğer kelâmcı Ebû Ca'fer et-Tûsî de Hişâm'ın iddiasını şu gerekçelerle reddetti: Cisim, kısımlardan meydana gelmiş bir terkiptir. Mürekkeb olmak, kendisine şekil veren parçalara muhtaç olduğundan *mümkin*dir. Allah ise *vacibu'l-vücud*'tur. O cisim değildir.[2]

Genel kabul görmüş İsnâaşeriyye kelâmını şekillendiren bu düşünürler, Hişâm tarafından cisimle ilişkilendirilerek Allah'ın uzunluğunun, genişliğinin

---

[1] İBN BÂBEVEYH (Çev. E. Ruhi FIĞLALI): Risaletü'l-İ'tikadâti'l-İmâmiyye, Ankara, 1978, s.18.
[2] Et-Tûsî, Ebû Ca'fer: Er-Risale fi'l-İ'tikadât, İsfehan-1389, s.105.

olduğu şeklindeki iddiaya da onay vermediler. Bunları, yaratılmışların sıfatları kabul ederek Yüce Allah'ı, bütün yaratıkların sıfatlarından tenzih ettiler.[3]

İlk dönem Şiî kelâmcılar tarafından Allah'ı vasfetmek için kullanılan âraz, cisim, cevher, sûret, uzunluk, genişlik, hafiflik, hareket, sükun, yer ve mekana sahip olma gibi yaratılmışlara ait olan sıfatları çağrıştıracak her türlü ibare, sonraki dönemin büyük kelâmcıları tarafından kabul görmemiş ve Allah bunlarla isimlendirilmekten tenzih edilmiştir.[4]

Hişâm b. Hakem'in fikirlerinin başına gelenler, aynen diğer kelâmcıların fikirlerinin başına da gelmiştir. Hişâm b. Hakem'in reddedilmesi, onu izleyen çizginin de reddedildiği sonucunu doğurur. Zira talebelerinden bu konuda ona aykırı görüş bildiren yoktur.

Diğer taraftan el-Cevâlikî ve Ebû Ca'fer el-Ahvel'e atfedilen sûret hakkındaki görüşler de kabul edilmemiştir. İbn Bâbeveyh, Yüce Allah'ın iptal ve teşbih sınırlarının ötesinde olduğunu açıkladı.[5] Bu görüşü reddetmekle kalmadı, aynı zamanda teşbihe inananların müşrik olduğunu ilan etti.[6] İbn Bâbeveyh, tevhid hakkındaki bu tür görüşleri, İmâmiyye'ye isnad edenlerin yalancı olduklarını belirterek, tevhid hususunda ortaya koyduğu şeklin dışındaki her türlü haberin yalan ve uydurma olduğunu iddia etti. Allah'ın kitabı ile uyuşmayan her hadis, hükümsüzdür. Eğer bu tür haberlere kendi bilginlerinin kitaplarında rastlanırsa bunlar *müdelles* (uydurma)dir.[7] İbn Bâbeveyh, ilk dönem Şiî kelâmcılarından tecsim, sûret gibi görüşler nakleden haberlerin, onlar hakkında uydurmalar olduğu kanaatindedir.[8]

Özetle söylersek; gerek Hişâm b. Hakem tarafından ortaya atılan cisim, gerek de diğerleri tarafından ortaya atılan sûret görüşü, muahhar kelâmcılar tarafından kesin bir dille reddedilmiştir.

---

[3] İbn Bâbeveyh: a.g.e., s.18.
[4] İbn Bâbeveyh: a.g.e., s.18; Et-Tûsî, Ebû Ca'fer: a.g.e., s.105.
[5] İbn Bâbeveyh: a.g.e., s.18.
[6] İbn Bâbeveyh: a.g.e., s.18.
[7] Buradaki tedlis, Sünnilerde anlaşıldığı manada *müdelles* hadis değildir. Bu eserin çevirisini yapan Fığlalı, İmâmiyye'ye muhalif olanların Şiîlere isnad ettikleri hadislere müdelles denildiğini bu bilgilerin verildiği sayfada açtığı dipnotta açıklamaktadır. S.19/4
[8] İbn Bâbeveyh: a.g.e., s.18.

Sıfatlar konusu, ilk dönem Şiî kelâmcılarla İsnâaşeri kelâmcılar arasındaki fikri ayrılıkların görüldüğü bir başka alandır. İlk Şiî kelâmcıların sıfat konusunda iki belirgin görüşü vardı. Bunlardan birinde sıfatların sıfatlanamayacağı idi. Diğeri de sıfatların, mevsufun ne aynı ne de gayrı olduğu prensibiydi. Bunlar özellikle Hişâm b. Hakem'in öne sürdüğü görüşlerdir. Bu kabuller sayesinde Hişâm, sıfatların ezeliliği, hudûsluğu tartışmalarının dışında kalmaya çalışmıştır. El-Cevâlikî, Ebû Ca'fer el-Ahvel ve Zürâre, sıfatların özellikle de ilim sıfatının hudûsluğunu iddia ediyorlardı.

Sonraki dönem kelâmcıları sıfatları ikiye ayırmışlardır: Zatî ve Fiilî Sıfatlar. Zatî sıfatlar için İbn Bâbeveyh; "zıddının Allah'ta bulunmadığını söylemek istediğimiz sıfatlardır" açıklamasını yapar.[9] Şeyh Müfîd de; Allah'ın bu sıfatlardan hâli olamayacağını ve bu sıfatların Allah'ın zâtından zâil olmadığını vurgular.[10] Vacibu'l-Vücûd olan Allah'ın zâtı bu Zâtî sıfatlardan ayrı olmaz ve bu sıfatların Allah'ta olmadığı bir hal yoktur. Bu sıfatlar; Semî', Basîr, Alîm, Hakîm, Kadîr, Azîz, Hayy, Kayyûm, Vâhid ve Kadîm'dir.[11] Et-Tûsî, bu sıfatların zorunluluğunu ispat edici deliller de kullanmıştır.[12]

Fiilî Sıfatlar ise; Allah'ın muhdes sıfatlarıdır. Bunların daima Allah'ı sıfatladıkları düşünülemez. Fiili sıfatlar, Allah'ta daima bulunan sıfatlar değildir.[13] Bu sıfatlar; Hallâk, Fâil, Mürîd, Râzi, Şâhit, Râzık, Vehhâb, Mütekellim,[14] Mumît, Mubdî, Mu'id.[15] Bunlarla ilgili olarak Şeyh Müfîd'in izahatları şu şekildedir: O'nu bir şey yaratmadan hâlik olarak nitelemek doğru olmaz. Ölüleri diriltmeden önce O'nu Muhyî olarak nitelemek de böyledir. O'nu "bugün Hâlik değildir", "Zeyd için Râzık değildir", "bugün gerçekten ölü bir kimseyi diriltmez", "şu halde bir şeyi yoktan var ediyor değildir", "ona mühlet veren değildir"[16] şeklinde nitelemek doğrudur.[17]

---

[9] İbn Bâbeveyh: a.g.e., s.24.
[10] El-Müfîd: Tashihu'l-İ'tikadâti'l-İmamiyye, Beyrut-1993, s.41.
[11] İbn Bâbeveyh: a.g.e., s.24.
[12] Et-Tûsî, Ebû Ca'fer: a.g.e., s.104-5.
[13] İbn Bâbeveyh: a.g.e., s.24-5.
[14] İbn Bâbeveyh: a.g.e., s.24-5.
[15] El-Müfîd: a.g.e., s.41.
[16] Belirli bir kişiyi kastederek manasına olmalıdır.
[17] El-Müfîd: a.g.e., s.41.

Zâtî ve fiilî sıfatlar arasındaki ayrımı belirtirken Şeyh Müfîd; şu açıklamayı yapar: "Zâtî sıfatların sahibinin, sıfatın zıddıyla nitelenmesi sahih olmaz ve sıfatın sahibi bu sıfatlardan hâli olmaz. Fiilî sıfatların zıddıyla vasıflanmak mümkündür ve sıfat sahibinden ayrı da olabilir." [18]

İki grup kelâmcı arasındaki farklardan biri; sıfatın zâtla ilişkisi hakkındadır. Hişâm b. Hakem sıfatı zâtın ne aynı ne gayrı kabul ederken sonraki dönem kelâmcıları bu ayrıma gitmeden sıfatların bir bölümünü zâtî kabul etmişler ve zâtı bu sıfatlardan ayrı düşünmemişlerdir. Sıfatın sıfatlanamayacağı ilkesi de dikkate alınmamış ve bazı sıfatlar ezeli kabul edilirken, bazı sıfatların muhdes olduğu kabul edilmiştir.[19]

El-Cevâlikî, Ebû Ca'fer el-Ahvel ve Zürâre, sıfatların hudûsluğunu iddia ediyorlardı. Bu iddia ilim sıfatı çevresinde şekillenmiş ve temellendirilmeye çalışılmıştır. Hişâm b. Hakem de hudûs ifadesini kullanmadan bu ilmin sonradan olduğunu ispata çalışmaktaydı. Fakat onların bu aykırı iddiaları tashih yoluna gidilmiş ve Allah'ın zâtı dışında da Alîm olduğu benimsenmiştir.[20] Allah'ın zâtî sıfatları ile ilgili bilgi verirken Allah için "O, ölüdür"; "O, cahildir" denilemez diyerek O'nun ilminin hep mevcut olduğuna vurgu yapılmıştır.[21]

Halku'l-Kur'an meselesini ele alırken sıfatlarla paralel bir bakış açısı geliştirmiş olan Hişâm b. Hakem'in görüşlerini bilmekteyiz. Hişâm, Kur'an'ın mahluk olup olmadığı konusunda herhangi bir şey söylemeye yanaşmamaktadır. Tartışmadan kaçma olarak da değerlendirilen bu tavrının temelinde sıfatların sıfatlanamayacağı prensibi yatmaktadır.

İbn Bâbeveyh, Kur'an'dan bahsederken; "Kutlu ve Yüce Allah, Kur'an'ın Yaratanı, İndireni, Rabbi, Koruyanı ve Söyleyenidir" demiştir.[22] Buradan anlaşıldığı kadarıyla ve daha sonraki Şiî kanaatin de bu yönde olduğunu göz önünde bulundurarak, daha sonraki alimler tarafından Kur'an'ın mahluk olduğu kabul edildiğini söyleyebiliriz. Ayrıca Mütekellim sıfatı da fiilî sıfatlarındandır. Hişâm Kur'an'ın yaratılıp yaratılmadığı ile ilgili fikir belirtmezken

---

[18] El-Müfîd: a.g.e., s.41.
[19] El-Müfîd: a.g.e., s.41.
[20] İbn Bâbeveyh: a.g.e., s.24; El-Müfîd: a.g.e., s.41; Et-Tûsî, Ebû Ca'fer: a.g.e., s.104.
[21] El-Müfîd: a.g.e., s.41.
[22] İbn Bâbeveyh: a.g.e., s 98.

İsnâaşeriye'nin büyük kelâmcıları Kur'an'ın mahluk olduğu fikrini uygun bulmuşlardır. Kur'an'ın değiştirildiği yönünde ilk Şiî kelâmcılardan gelen bilgiler de reddedilmiştir.[23]

Hişâm b. Hakem'e göre Allah, ahirette gözle görülebilecektir. Sonraki dönemde bunun aksi yönünde bir kabul oluşmuştur. Konuyla irtibatlandırılan bir ayette : "O gün bir takım yüzler Rablerine bakıp parlayacaktır" buyrulmaktadır. Bu ayeti açıklayan İbn Bâbeveyh, yüzlerin Rablerinin mükafatlarına bakarak parıl parıl olacağı şeklinde bu ayeti anlamış, insanların Rablerini gözleriyle görecekleri düşüncesini desteklememiştir.[24]

## 2. İRADE, KAZA VE KADER KONULARI

Biz ilk Şiî kelâmcıların bedâyı kabul ettiklerini biliyoruz. Fakat nasıl bir bedâ anlayışına sahip olduklarını bilmiyoruz. Bedânın mahiyetini bilmeden sonraki dönemle mukayese yapmamız sağlıklı olmayacaktır. Sadece şu kadarını söyleyebiliriz ki, bedâ sonraki dönemde de kabul edilmiştir.

İlk Şiî kelâmcıların geneli istitâ'atin *kable'l-fiil* bulunduğunu kabul etmektedirler. Sonraki dönem de benzer bir anlayış muhafaza edilmiştir. Kulun istitâ'atinin ne olduğu ile ilgili olarak; fiili itibariyle hür olmak, bedeni bakımdan sağlam olmak, organları sağlıklı olmak, Yüce Allah tarafından verilmiş gücü olmak şartları öne sürülmüştür.[25] Buna ilaveten de şu eklenmektedir: Bir kimse fiilini yapmakta sağlıklı ve hür olsa, ayrıca normal organları bulunsa da bu kimse bir kadın görmedikçe zina etmeye muktedir değildir.[26] İbn Bâbeveyh'in değerlendirmesinin ilk bölümü, Şiî kelâmcıların hepsi tarafından dile getirilmiş sıhhat şartının daha geniş bir şekilde izah edilmesinden başka bir şey değildir. Fakat ikinci olarak kişinin fiili işlemesi için gerekli gördüğü "ortamın uygunluğu" -zina yapmak için kadının var olması- Hişâm b. Hakem'in öne sürdüğü beş şarttan biri olan *tahliyetü'ş-şu'ûn* ilkesiyle örtüşmektedir. Fakat Hişâm'ın öne sürdüğü,

---

[23] İbn Bâbeveyh: a.g.e., s 98.
[24] İbn Bâbeveyh: a.g.e., s.22.
[25] İbn Bâbeveyh: a.g.e., s.38; El-Müfîd: a.g.e., s. 63.
[26] İbn Bâbeveyh: a.g.e., s.38.

zaman, araç ve sebeb şartları değerlendirilmemiştir. İnsan emredildiği şeyi yapmaya ve men edildiği şeyi de yapmamaya muktedirdir. İnsan, fiili işlemeden önce o fiili işlemeye muktedirdir. İstitâ'at fiilden öncedir. Kişi nikahlanmadan önce nikahlanma istitâ'atine sahiptir. Hacca gitmeden de haccetme istitâ'atine sahiptir.[27]

İlk dönem ve sonraki dönem Şiî kelâmcılar arasında istitâ'at konusunda fazla bir fikir ayrılığı yoktur. Her iki kesimde sıhhati şart koşarak, fiilden önce istitâ'atin failde bulunduğunu kabul etmişlerdir.

Kulların fiilleri hakkında sonraki dönem kelâmcıları arasında bazı görüş ayrılıkları bulunmasına rağmen İbn Bâbeveyh, fillerin Allah tarafından yaratıldığını kabul etmektedir.[28] Bunun anlamını ise şu şekilde açıklamaktadır: "Allah önceden bilme gücüne sahiptir; ama bu, Allah'ın belli bir şeyi yaratarak insanları o şeyi yapmaya zorladığı anlamında değildir; bundan kastedilen Allah, insanların yapabilecekleri şeyleri daima bilir."[29] İlk Şiî kelâmcılar kulların fiillerinin yaratıcısının Allah olduğunu kabul ediyorlardı. Ayrıca Allah'ın kullarını bir fiili işlemeye zorladığı kanaatinde değillerdi. Fakat, kulların fiillerini işlemeden önce Allah'ın bildiği şeklinde sonraki döneme ait kabulle, onların Allah'ın ilmi konusunda öne sürdükleri fikirler çatışmaktadır. İlk dönem Şiî kelâmcılarının, Allah'ın kullarının fiillerini bilmediğini iddia ettiklerini ve bu konuda çokça argüman geliştirdiklerini biliyoruz. Onlar, Allah'ın önceden kulların fiillerini bildiğini reddetmişlerdir. Her iki dönemin temsilcileri de fiili Allah'ın dilediğini ve Allah dilemeden fiilin gerçekleşmeyeceğini kabul etmişlerdir.[30]

Sonraki Dönem temsilcileri, Allah'ın kötü bir fiili işlemeye insanı zorlamadığını ve aynı zamanda insanı tamamen serbest bırakmadığını kabul etmektedirler. Buna göre Allah kötü fiili insana emretmez.[31] Allah'ın *kabîh* fiillerle ilişkisini açıklamak için ise şöyle bir örnek verirler: Bir kimse bir başka kimseyi bir kötülüğü yapmaktan men etse, o kimse onu dinlemese ve bu kötülüğü

---

[27] El-Müfîd: a.g.e., s.63.
[28] İbn Bâbeveyh: a.g.e., s.27; El-Müfîd: a.g.e., s.42.
[29] İbn Bâbeveyh: a.g.e., s.27.
[30] İbn Bâbeveyh: a.g.e., s.32.
[31] İbn Bâbeveyh: a.g.e., s.28.

işlese, o kimse o kötülüğü emretmiş olmaz. Allah'ın durumu da bunun gibidir. [32] Allah ma'siyeti hoş görmez.[33]

Özellikle Mu'tezilî yazarlardan gelen rivayetlerde ilk Şiî kelâmcılar hakkında Allah'ın her türlü ma'siyeti dilediği şeklinde bir yargıdan bahsetmektedirler. Onlar; "Allah'tan gelen bir illet ve sebeple kafir, kafir olur. Bu illet ve sebep, kafiri küfre zorlar, onu mecbur eder ve onu küfre sokar" kanaatinde kabul edilmektedirler. Fakat onları cebirci kabul etmek mantıklı görülmemektedir. Özellikle istitâ'at hakkındaki görüşleri buna izin vermez. Ayrıca Allah'ın ilmi konusundaki düşünceleri de bizim kanaatimizi destekleyici mahiyettedir.

İnsanların işledikleri fiillerle ilgili olarak bir başka husus, insanların karşı karşıya oldukları tekliftir. Sonraki dönemde, teklifin, sadece kulların güçleri yetebilecek şer'i hükümlerle sınırlandırıldığını görmekteyiz.[34] Fakat Hişâm b. Hakem, Allah'ın kullarını tâkatleri üzerinde olan şeylerle de mükellef tutabileceği düşüncesindedir. Bu açıdan sonraki dönemde farklı bir anlayış benimsenmiştir.

İlk Şiî kelâmcılar, Şîa'yı *fırkatü'n-nâciye* olarak görüyor ve kendi dışındakilerin hatada olduklarını düşünüyorlardı. Sonraki dönem kelâmcıları arasında imameti inkar edenlerle ilgili olarak yapılan değerlendirmelerde, Hz. Ali'nin imametini inkar edenler lanetlenmektedir. Ehil olmayan bir kimsenin imamlığını kabul eden kimse, lanetlenmiş bir zalim kabul edilmektedir.[35] Hz. Ali'nin vasiliğini inkar edenlerin peygamberliği inkar ettikleri, peygamberi inkar edenlerin de Allah'ı inkar ettikleri belirtilmektedir.[36] İbn Bâbeveyh şöyle diyordu: "Mü'minlerin Emiri Ali b. Ebi Talib'in imamlığını ve ondan sonra gelen imamları inkar eden biri hakkındaki inancımız, onun, bütün nebilerin peygamberliklerini inkar etmiş biri gibi olduğudur."[37]

Hz. Ali'yle savaşanlar her iki dönem kelâmcıları tarafından da kafir sayılmışlardır.[38] İmameti inanç esaslarından sayan Şiî alimler, bunu inkar edenleri Müslüman saymamışlardır. İlk dönem alimleri arasında bu ilişkiyi kurma

---

[32] İbn Bâbeveyh: a.g.e., s.28; El-Müfîd: a.g.e., s.46.
[33] ET-TÛSÎ,Nasuriddin: (Çev. Hasan Onat): İmamet Risalesi, Ankara-1996, s.180.
[34] İbn Bâbeveyh: a.g.e., s.26; El-Murtaza, Ez-Zehîra fi İlm-i Kelâm, Kum-1411, s.101.
[35] İbn Bâbeveyh: a.g.e., s.123.
[36] İbn Bâbeveyh: a.g.e., s.123.
[37] İbn Bâbeveyh: a.g.e., s.123.
[38] El-Murtaza: a.g.e., s.495.

konusunda mütereddit olanlar bulunmasına rağmen, sonraki dönem kelâmcıları arasında bu düşünce ortak bir kanaat olarak yerini almıştır.

## 3. NÜBÜVVET VE İMAMET KONULARI

Gerek ilk dönem gerekse sonraki dönem İsnâaşeriye çizgisinin kelâmcıları, peygamberlerin konumları ve peygamberlik kurumu ile ilgili menfi ifadeler kullanmamışlardır. Bu hem vasiyet iddiasının hem de nesep iddiasının bir sonucu olmalıdır. Nebiler Hak katından hakkı getiren, sözleri Allah'ın sözü, emirleri Allah'ın emri, tâatları Allah'ın tâatları, günahlar dedikleri Allah'ın günah kabul ettikleridir.[39] Peygamberler genel kanıya uygun olarak tasavvur edilmişler ve değerlendirilmişlerdir.

Peygamberlerin günah işleyebilecekleri şeklinde ilk Şiî kelâmcılar tarafından dile getirilen ve mutedil ekollerce yadırganan görüş, daha sonraki dönem kelâmcıları tarafından reddedilmiştir. Peygamberler de imamlar gibi mâsum ve lekesiz kabul edilmişler ve Onların ister büyük ister küçük herhangi bir günah işlemedikleri belirtilmiştir.[40] "Onların halleri ile ilgili bir hususta günahsızlıklarını inkar eden bir kimse, onları tanımamaktadır. Onları tanımayan (câhil) kimse ise, bir kâfirdir"[41] diyerek İbn Bâbeveyh geriye dönük bir tashihte bulunmaktadır. Fakat o, imamları da aynı kategori içinde saydığından bu kadar sert bir üslup kullanmış olmalıdır. Peygamberler bütün çirkin fiillerden uzaktır.[42] Peygamberlerin ve imamların fiillerinden hasıl olabilecek hatalar, mendubun terkinden ibarettir.[43]

İsnâaşeriyye mezhebi kelâmcıları, tıpkı ilk dönem kelâmcıları gibi mucizeyi peygamberlerin gösterdiğini kabul etmişlerdir.[44] Mucizeler Allah'ın fiili olarak onların elinden çıkar.[45] İlk Şiî kelâmcılar imamların mucize gösterebileceklerine karşı çıkarken İbn Bâbeveyh, imamlar hakkında bilgi

---

[39] İbn Bâbeveyh: a.g.e., s.107-8.
[40] İbn Bâbeveyh: a.g.e., s.113., El-Müfîd: a.g.e., s.129.
[41] İbn Bâbeveyh: a.g.e., s.113.
[42] Et-Tûsî, Ebû Ca'fer: a.g.e., s.106.
[43] El-Müfîd: a.g.e., s.129.
[44] İbn Bâbeveyh: a.g.e., s.110.
[45] Et-Tûsî, Ebû Ca'fer: a.g.e., s.105.

verirken; "onların mucize ve delilleri vardır" diyerek imamların mucize gösterebilecekleri kanaatinde olduğunu ortaya koymaktadır.[46] Nasiruddin et-Tûsî de imamların imametlerine delalet eden ayet ve mucizelere sahip olması gerektiği kanaatindeydi.[47] Bu mesele, iki taraf arasındaki farklılık noktalarından diğer birisidir.

İlk Şiî kelâmcılardan Abdullah b. Ebî Ya'fûr, imamın bilinip bilinmemesini imanla ilişkilendirmemekteydi. Fakat Zürâre, el-Ahvel ve Hişâm b. Hakem bu tanımayı bir zorunluluk olarak görmekteydi. Sonraki dönem İsnâaşeriyye kelâmında imamet, iman esası olarak belirlenmiştir. Yeryüzü Allah'ın yarattıkları için hüccet olan, zahir veya gizli ve belirsiz bir imamdan mahrum değildir.[48] Bu imamı sevmek iman, ondan nefret etmek küfürdür. Onların buyruğu Allah'ın emri, yasakları da Allah'ın nehyidir. Onlara itaat Allah'a itaat, karşı gelme Allah'a karşı gelme; dost olma Allah'a dost olma; düşman olma, Allah'a düşman olma olarak anlaşılmıştır.[49] Onlar bu ümmet içinde Nuh'un gemisine benzetilebilirler: Onlara giden kurtulur.[50] İmamı tanımayan ve bilmeyenin kurtuluşa ermesi mümkün değildir.

İmamların özellikleriyle ilgili olarak gerek ilk Şiî kelâmcılar ve gerekse sonraki dönemin belli başlı kelâmcıları tarafından ortaya atılan görüşler oldukça benzerdir. İmam, masumdur. İsmet sıfatı, gaybet sonrası dönemde de aynen muhafaza edilmiştir.[51] Her iki topluluk tarafından da hararetle savunulmuş ve ispatı için deliller serdedilmiştir. İmam, dinin tek hakiki temsilcisi olduğundan, doğru ile yanlışın doğruluk yanlışlık şüphesinde kalınmadan bilinebilmesi için imamın mâsum olması gereklidir. İsmet sıfatı onların en önemli özelliklerindendir.

İmamın ilim sıfatı vardır. Bu ilim, imameti için gerekli olan şer'i, siyasî, edebî konuları, hasımların susturulması için gereken diğer dini ve dünyevi ilimleri kapsamaktadır.[52] İmamlar Allah'ın ilminin hazinesi, vahyinin açıklayıcıları ve

---

[46] İbn Bâbeveyh: a.g.e., s.110.
[47] Et-Tûsî, Nasiruddin: İmamet Risalesi, s.188.
[48] İbn Bâbeveyh: a.g.e., s.111.
[49] İbn Bâbeveyh: a.g.e., s.110.
[50] İbn Bâbeveyh: a.g.e., s.110.
[51] İbn Bâbeveyh: a.g.e., s.113; Et-Tûsî, Nasuriddin: İmamet Risalesi, s.186; El-Müfîd: a.g.e., s.128.
[52] Et-Tûsî, Nasuriddin: İmamet Risalesi, s.187.

tevhidinin rükünleridir.[53] İmamlar kemale erdikten sonra ölünceye kadar ilim vasıflarını muhafaza etmişlerdir.[54] İmamlar cesaret sahibidirler. İmamda gaflet, cehalet ve acziyet gibi haller bulunmaz. İnsani özelliklerden zaaf kabul edilen haller imamda yoktur.[55] İmam tebaasının en faziletlisi ve en cesaretlisidir.[56] Önder olduğu için olgunluk sayılan her konuda, tebaasının en mükemmelidir.[57] Dünyanın adil imamsız olmayacağı düşüncesi de her iki dönem alimlerince paylaşılan bir başka ortak görüştür.[58] İmam nassla tayin edilmiştir ve tayin edilmeyenin iddiası sahih olmaz. Zamanında imam tek olmalıdır. Birden fazla imam olması fitne ve fesada sebep olur. Bu yüzden imamın tek olması gerekir.[59]

İmam ve özellikleriyle ilgili her iki dönemde de ortaya konulan görüşler, büyük ölçüde benzeşmektedir. İmam; masum, ilim sahibi, dinin tek otoritesi, tebaasının insani özellikler bakımından en mükemmeli, en faziletlisi, tayin edilen ve peygamber soyundan olmalıdır. Aralarındaki görüş farklılığı, sonraki dönem düşünürlerinin bazılarının imamların mucizeleri olduğunu kabul etmeleri olarak gösterilebilir.

Hz. Ali, peygamberden sonraki fasılasız imam tayin edilmiş imamdır.[60] Hz. Ali'nin imameti hakkında benzer deliller öne sürülmüştür.[61] Hz. Ali'nin imameti vurgulanmış ve bu tayinle ilgili inançsızlık gösterenlerin dinle ilişkisi olmadığı ön plana çıkarılmıştır.[62] Bu da her iki dönemde görülen bir başka tavırdır.

İlk Şiî kelâmcılar cennet ve cehennemin ebedi olduğunu kabul etmişlerdir. Aynı kanaatin sonraki dönemde de paylaşıldığını görmekteyiz.[63] Onlardan Yunus b. Abdurrahman cennet ve cehennemin yaratılmadığı görüşündeydi. Sonraki dönemde ise bu kanaatin değiştiğini görmekteyiz.[64]

---

[53] İbn Bâbeveyh: a.g.e., s.110.
[54] El-Müfîd: a.g.e., s.130.
[55] Et-Tûsî, Nasuriddin: İmamet Risalesi, s.187.
[56] El-Murtaza: ag.e., s.490.
[57] Et-Tûsî, Nasuriddin: İmamet Risalesi, 187; İbn Bâbeveyh: a.g.e., s.108.
[58] İbn Bâbeveyh: a.g.e., s.111.
[59] Et-Tûsî, Nasuriddin: İmamet Risalesi, s.188.
[60] Et-Tûsî, Ebû Ca'fer: a.g.e., s.106; İbn Bâbeveyh: a.g.e., s.122.
[61] El-Murtaza: a.g.e., s. 437-43.
[62] İbn Bâbeveyh: a.g.e., s.123-4.
[63] İbn Bâbeveyh: a.g.e., s.89.
[64] İbn Bâbeveyh: a.g.e., s.92.

# SONUÇ

İmamî düşünce çizgisinin genel karakterinin, Ca'fer Sâdık ve onun talebelerinin etkisiyle şekillendiği hipotezi bu çalışmamızla doğrulanmıştır.

Şiî ricâlin hayatlarıyla ilgili olarak mezhep dışı kaynaklarda çok fazla bilgi yoktur. Hem mezhep dışı hem de mezhep içi kaynaklarda onlar hakkında nakledilen bilgilerin çoğunun sıhhat derecesi düşüktür. Bu isimlere ait olduğu kaynaklarda belirtilen yüzlerce eserden hiç birinin günümüze ulaşmaması hem bu şahısların fikirleri açısından hem de İslam düşüncesi açısından önemli bir kayıptır. Bu kayıpta ilk Şiî kelâmcıların görüşlerini onaylamayan sonraki dönem bilginlerinin bir ihmalinin olup olmadığı açıklığa kavuşmamış bir husustur.

Bu kimselere isnat edilen fırka isimleri, ciddi organik yapılanmalar şeklinde anlaşılmamalıdır. Bunlar, farklı alimlerin aykırı düşüncelerini ayırt etmek için kullanılan isimlendirmelerdir. Bu fırka isimleri, özellikle el-Bağdâdî ve Eş-Şehristânî gibi 73 fırka hadisini esas alan Mezhepler Tarihi yazarlarının, 73 sayısını tamamlama çabası olarak da görülebilir.

Ca'fer Sâdık'ın talebeleri olan bu kelâmcıların özgün fikirleriyle İslam düşüncesindeki varlıkları, Ca'fer Sâdık'ın İslam düşüncesi açısından önemini daha da artırmaktadır. Ca'fer Sâdık'ın İslam düşüncesi'ne etkisini konu alan detaylı bilimsel çalışmaların yapılması bu açıdan önemli ve zaruri görünmektedir.

İlk Şiî kelâmcılar, Ca'fer Sâdık sonrası İmamî cemaatin hem düşünce yapısını hem de işleyiş biçimini belirlemede etkin rol oynamışlardır. Abdullah el-Eftah'ı imamlıktan indirerek Musa Kâzım'ı imam seçmişler, imametin Musa Kâzım sonrasında Ali er-Rızâ'ya geçmesini sağlamışlar ve böylece İmamî çizgiyi bizzat şekillendirmişlerdir. Bu süreç boyunca, Ca'fer Sâdık gibi otoriter bir imamdan sonra bu etkinlikleri ile sonraki imamların otoritelerini zayıflatıcı bir etki yapmışlardır. Fakat bu vakıa, bir taraftan İmami cemaati karizmatik imamlardan yoksun bırakırken, diğer yandan çocuk yaşta başa geçen imamlar zamanında Şiî cemaati bir arada tutarak cemaatin dağılmasını engelleyici bir rol oynamıştır. Cemaat bu dönemde, imam merkezli cemaat yapısından sıyrılarak

daha organik bir yapıya kavuşmuştur. İlk Şiî kelâmcıların, dönemin siyasi yapılarıyla zamana bağlı olarak farklı ilişkilere girdikleri gözlemlenmektedir. Bazen oldukça dostça olan bu ilişkiler bazen de polisiye takibata varan sonuçlar doğurmuştur.

İlk Şiî kelâmcılar, Şiî cemaat yapısı içinde oldukça özgür düşünceli kimselerdi. Onların bu yapıları, imamlarla olan ilişkilerine de yansımıştır. Her türlü karizmaya sahip imamlarla girdikleri diyaloglarda, kendi görüşlerini ifadeden çekinmemişlerdir. Özellikle Zürâre b. A'yen'le belirginleşen bu özgün ve özgür düşünüş biçimi, sonraki isimlerin de yetiştiği ortamın hazırlayıcısı olmuştur. İlk Şiî kelâmcılar arasında meseleleri ele alış bakımından iki ayrı tutum vardır. Ebû Ca'fer el-Ahvel ve el-Cevâlikî'nin düşünüş biçimi daha lafızcı ve irrasyoneldir. Hişâm b. Hakem ve ekolünün temsilcileri ise felsefenin de etkisiyle daha rasyonel bir zemin üzerinde kelâm yapmışlardır. Zürâre başlangıç kabul edilirse, onun başlattığı çizgide özellikle Ebû Ca'fer el-Ahvel, Cevâlikî, Hişâm b. Hakem en önemli isimlerdir. Hişâm b. Hakem'in Abbâsilerle olan ilişkileri, onun Şiî düşünce üzerindeki etkisini artırmış ve sonraki kelâm düşüncesi onun etkisinde gelişmiştir. Bu iki farklı düşünüş biçiminden Hişâm b. Hakem'e ait olanın galip çıktığı söylenebilir.

İlk dönem Şiî kelâmı'nın varlığı, henüz ortaya çıkmamış olan Ehl-i Sünnet kelâmının yokluğunda Mu'tezile kelâmına karşı bir ~~ben-birirıdır~~ başkaldırıdır. Özellikle Hârun Reşid devrinde cereyan eden kelâmî tartışmalarda Mu'tezile'ye karşı ciddi bir muhalefet yürütmüşlerdir. Nazzâm, Ebû Huzeyl el-Allaf gibi büyük Mu'tezili kelâmcılara karşı duran bir alimler topluluğu mevcuttu. Aynı muhalefet diğer kelâmî ekollere karşı da yapılmıştır.

Bu dönem kelâmının genel karakteristiği, özellikle tanrı ile ilgili hususlarda sonraki döneme göre farklılık arz eder. Allah'ın cisim ve sûret olduğu ile ilgili iddialar, sıfatların ezeliliğinin inkarı gibi konular bu dönemin belirgin farklılıklarıdır. İstitâ'atin insanda fiilden önce potansiyel olarak mevcut olduğunu ama sonuçta fiilin Allah'ın dilemesine bağlı olduğunu kabul etmişlerdir. Fiilleri, Allah'ın yarattığını ve kulların bu fiilleri kesbettiğini, imanın amelle ve imamı tanımakla ilişkili olduğunu iddia etmişlerdir. Hz. Ali'nin imametini engelledikleri için sahabeleri suçlarken, diğer Müslümanları açıkça tekfir etmemişlerdir. İmamet

teorisinin bu dönemde belirgin çizgilere kavuştuğu görülmektedir. İmamet bahsinde sonraki dönemin resmi görüşüyle aralarında hemen hemen fark yok gibidir. Buradan imamet doktrininin ana hatlarıyla bu dönemde şekillendiği sonucu çıkmaktadır.

Yaklaşık yüz yıllık bir dönemi kapsayan ilk Şiî kelâmcılar dönemi, hem teolojik hem de metodolojik olarak özgün Şiî kelâmın ortaya konulduğu bir devri resmetmektedir. Bu özgünlüğün siyasi ortamla bire bir ilişkili olduğunu görmekteyiz. Abbâsiler'in özgür düşünceye olan ilgilerinin azalması ile Şiî kelâm düşüncesinin zayıflamaya başlaması eş zamanlıdır. Bu kelâmî düşüncenin kaynakları ile ilgili olarak, İslam düşüncesinde aykırı fikirleriyle tanınan bazı isimlerin ve bir nebze de Yunan düşüncesinin etkisinden söz edilebilir.

Burada dikkat çekici bir husus, sonraki dönem Şiî kelâmının el-Kuleyni ile başlayan ve nakil merkezli bir anlayışla şekillenen yapısı içerisinde ilk Şiî kelâmcıların görüşlerinin tashih edildiği veya kaynaklardan çıkartıldığıdır. Daha sonra İbn Bâbeveyh'le devam eden bu tashih süreci, ikinci aşamasında Şeyh Müfîd ve Şerif Murtaza tarafından aklileştirilerek devam etmiştir. Mu'tezile etkisine giren Şiî kelâmı, izahında zorlandıkları ve genel kabule göre aşırı kaçan hususları tashih etmiştir. İlk Şiî kelâmcıların aşırı fikirlerini genel İslam düşüncesinin kabulleriyle uyumlu hale getirme çalışmaları, Şiî düşüncenin kendi içinde çatışma doğurmuştur. İmamî düşüncenin önemli bir evresine bağlanan bu önemli halkaların İmamî cemaat içindeki ve kaynaklardaki yerlerini inkar edemeyen sonraki dönem kelâmcıları, bu çelişkiyi gidermede oldukça zorlanmışlardır. Onların bu tashih sürecinde yaptığı değişiklikler ve aradaki uzlaşmanın nasıl sağlandığı ayrı bir araştırma konusudur. Bu çalışma için de, öncelikle her iki dönemin kelâm düşünceleri ayrıntılı bir şekilde mukayese edilmelidir.

Bu çalışmamızda ilk dönem Şiî kelâmının bugünkü halinden oldukça farklı ve özgün bir karaktere sahip olduğunu tespit etme imkanı bulduk. Söz konusu erken dönemin, sonraki dönem Şiî kelâm düşüncesine etkisini ve Şiî düşüncenin bu bağlamda evrimleşme sürecini daha net görme imkanına kavuştuk.

# KAYNAKÇA


ABDÜLCEBBÂR, Ahmed el-Hemedânî el-Kâdı
t.y. **el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl**
Mısır, Dâru'l-Mısriyye

-----------------
1966 **Tesbîtü Delâli'n-Nübüvve**
Beyrut, Dâru'l-Arabiyye

-----------------
1972 **el-Fırak ve't-Tabakâtü'l-Mu'tezile**
Kahire, Dâru'l-Matbaati'l-Câmia

AKBULUT, Ahmet
1992 **Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelamî Problemlere Etkisi**
İstanbul, Birleşik Yayıncılık

EL-BAĞDÂDÎ, Ebû Mansur Abdülkâhir
1993 **el-Fark beyne'l-Fırak**
Beyrut, el-Mektebetü'l-Asriyye

BAĞDATLI İsmail Paşa
1972 **Îzâhû'l-Meknûn fi'z-Zeyl alâ Keşfi'z-Zunûn 'an Esâmî'l-Kutubi ve'l-Funûn**
İstanbul, Milli Eğitim Basımevi

BROCKELMANN, Carl
1983 **Târîhu'l-Edebi'l-Arabî**
Kahire, Dâru'l-Ma'arif

BÜYÜKKARA, Mehmet Ali
1997 **The İmamî-Shi'î Movement in the Time of Mûsa al-Kazim and Alî al-Ridâ**
The University of Edinburgh, basılmamış doktora tezi

-----------------
1999 **İmamet Mücadelesi ve Haşimoğulları**
İstanbul, Rağbet Yayınları

CÂHIZ, Ebû Osman Amr b. Bahr
t.y. **Kitâbu'l-Hayevân**
Beyrut, Dâru'l-İhyâi Turasi'l-Arabî

--------------------
1968 **el-Beyân ve't-Tebyîn,**
Beyrut, Dâru'l-Fikr

EL-CÜRCANİ, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed
1824 **Şerhu'l-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm**
İstanbul, Dâru't-Tıbaati'l-Âmire [Taş Baskı]

EL-CÜZCÂNİ, Ebû İshak İbrahim b. Ya'kub
1958 **Ahvâlu'r-Ricâl**
Beyrut, Müessesetü'r-Risale

EBTAHİ, Muhammed Ali el-Muvahhid
t.y. **Târîhu Âli Zürâre: Şerhu Risâle fi'l-Ayn**
y.y.

EBÛ HÂTİM, Ahmed b. Hamdân er-Râzi
1982 **Kitâbu'z-Zîne fi Kelimâti'l-İslamiyyeti'l- Arabiyye**
[A.S. es-Samarraî, el-Guluvv ve'l-Fıraku'l-Ğaliyy fi'l-Hadarâti'l-İslamiyye, Bağdat] içinde s.227-312.

EBÛ'L-MEÂLİ, Muhammed Hasan el-Alevî
1957 **Kitâbu Beyâni'l-Edyân** (Farsçadan Çev. Yahya el-Haşşab)
Mecelletü Külliyeti'l-Edeb, C. 19, Mayıs

EBÛ ZEHRA, Muhammed
1996 **İslam'da Siyasi, İtikadi ve Fıkhî Mezhepler Tarihi**
İstanbul, Şura Yayınları

EMİN, Ahmed
1936 **Duhâ'l-İslâm**
Beyrut, Dâru'l-Kitabi'l-Arabiyye

EL-EMÎN, S. Muhsin
1983 **A'yânü'ş-Şîa**
Beyrut, Dâru'l-Kitabi'l-Arabiyye

ESS, Josef Van
2000 **"İslam Kelamının Başlangıcı"** (Çev. Doç.Dr.Şaban Ali DÜZGÜN), AÜİFD, sayı:41, s.399-423.

ERDEBÎLÎ, Muhammed b. Ali el-Hâirî
1973 **Câmi'u'r-Ruvât**
Beyrut, Dâru'l-Edvâ

EL-EŞ'ARÎ, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail
1995 **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn**
Beyrut- Mektebetü'l-Asriyye

FIĞLALI, Ethem Ruhi
1984 **İmâmiyye Şîası**
Ankara, Selçuk Yayınları

-----------------
1993 **"Şîîliğin Doğuşu ve Gelişmesi"**
[Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîîlik Sempozyumu] içinde, İstanbul, İlmi Neşriyat, s.33-46.

------------------
1998 **Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri**
Ankara, Selçuk Yayınları

GIMARET, D.
**"Shaytan al-Tâk"**
EI2, C.9, s.409.

EL-ĞADİRÎ, Ebû Abdullah el-Hüseyin b. Ubeydullah
t.y. **Risâletü Ebî Gâlib ez-Zürâri**
[Ebtahi, *Tarihu Âli Zurare* ] içinde

HÂKİMÎ, Muhammed Rıza
1985 **Levlâ's-Senetân le Heleke'n-Nu'mân**
y.y.

HALM, Heinz
1991 **Shiism**
Edinburg, Edinburg University Press

EL-HÂRİZMİ, Ebû Abdillah b. Muhammed b. Ahmed b. Yusuf:
1923 **Mefâtihu'l-Ulûm**
Kahire, İdâretü't-Tıbaati'l-Münîre

HASAN B. ZEYNÜDDİN eş-Şehid es-Sânî
1991 **Tahrirü't-Tâvûsi el-Müstahrec min Kitâbi Halli'l-İşkâl**
Kum

HATÎB EL-BAĞDÂDÎ, Ebû Bekir Ahmed b. Ali
t.y. **Târîhu Bağdâd**
Beyrut, Dâru Kütübi'l-İlmiyye

EL-HAYYÂT, Ebû'l-Huseyn Abdurrahman b. Muhammed b. Osman
1957 **Kitâbu'l-İntisâr**
Beyrut, el-Matbaatü'l-Katolikiyye

HOWARD, I.K.A.
1998 **"Şiî Kelam Edebiyatı"**(Çev. Mehmet Ali BÜYÜKKARA)
Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi,sayı:22-24,s.206-26

EL-HUDEYRÎ, Zeynep Mahmud
1986 **Dirasetü Felsefiye li Ba'di'l Fırakı'ş-Şîa**
Kahire, Dâru's-Sakafiyye

EL-HÛÎ, Ebû'l-Kâsım el-Mûsevî
1989 **Mu'cemu Ricâli'l-Hadîs**
Beyrut, Ayetullahu'l-Uzma el-Maraşi

EL-HÜSEYNÎ, Seyyid Muhammed Rıza
1990 **" Makûlâtu 'Cismun lâ ke'l-Ecsâm beyne Mevkıfi Hişâm b. Hakem ve Mevâkıfi Sâiri Ehl-i Kelâm"**
Turâsunâ, sayı:19, s.15-99.

İBN ABDU RABBİH, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed el-Endülüsî
1969 **Ikdu'l-Ferîd**
Kahire, Matbaatü'l-Cenne

İBN ADİY, Ebû Ahmed Abdullah el-Cürcânî
1984 **el-Kâmil fi Duafai'r-Ricâl**
Beyrut, Dâru'l-Fikr

İBNÜ'L-ARABÎ, Ebû Bekir
1973 **el-Avâsım mine'l Kavâsım**
Cezayir, Şirketü'l-Vataniyyeti li'n-neşr ve't-tevzi'

İBN BÂBEVEYH EL-KUMMİ, Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin
1985 **el-İmâme ve't-Tabsirati mine'l-Hayrât**
Kum , Dâru'l-Murtaza

İBN BÂBEVEYH, es-Sadûk Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali el-Kummî
1967 **et-Tevhîd**
Beyrut, Dâru'l-Ma'rife

-------------------
1978 **Risâletü'l-İtikadâti'l-İmâmiyye** (Çev. E. Ruhi FIĞLALI)
Ankara, Ankara Üniveristesi Basımevi

------------------
1981 **Men Lâ Yahduruhu'l-Fakîh**
Beyrut,Dâru Saab

------------------
1983 **Kitâbu'l-Hisâl**
Kum, Cemaatü'l-Müderrisîn

İBNÜ'L-CEVZİ, Ebû'l-Ferec Abdurrahman el-Bağdâdî
1974 **Telbîsu İblîs**
Riyad

İBN DÂVUD, Takiyyuddin Hasan b. Ali b. Dâvud el-Hıllî
1972 **Kitâbu'r-Ricâl**
Kum, Menşuratu'r-Rıza

İBN EBÎ AVN, Ebû İshak İbrahim b. Muhammed b. Ahmed el-Bağdâdî
1985 **Ecvibetü'l-Muskite**
Kahire, Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye

İBN HACER, Ebû'l-Fazl Şihabüddin Ahmed el-Askalânî
1996 **Lisânü'l-Mîzan**
Beyrut, Dâru'l-İhyâi't-Turasi'l-Arabî

İBN HAZM, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Kurtubî
1996 **el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal**
Beyrut, Dâru'l-Cîl

İBN KUTEYBE, Ebû Abdillah Müslim ed-Dineverî
1925 **Uyûnu'l-Ahbâr**
Kahire, Dâru'l-Kutub

----------------
1966 **Te'vîlu Muhtelefi'l-Hadîs**
Kahire, Mektebetü'l-Külliyyeti Ezher

İBNÜ'L-MURTAZÂ, Ahmed b. Yahya b. Murtazâ Mehdî Lidinillah
1961 **Tabakâtü'l-Mu'tezile**
Beyrut, Dâru'l-Mektebeti'l-Hayat

-------------------
1979 **el-Münye ve'l-Emel fi Şerhi Milel ve'n-Nihal**
Beyrut, Dâru'l-Fikr

İBNÜ'N-NEDİM, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb el-Varrâk
t.y. **el-Fihrist**
Beyrut, Mektebetü'l-Hayat

İBN RÂVENDİ, Ebû Hüseyin Ahmed b. Yahya b. İshak
1977 **Kitâbu Fadîhatü'l-Mu'tezile**
Paris, Editions Ouveidat

İBNÜ'S-SERRÂC
1975 **Tezkiretü'l-Mezâhib** (Çev.Ethem Ruhi FIĞLALI)
"Burdur Kütüphanesinde Bulunan Bir Risale"
İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi, sayı:2, s.99-141.

İBN ŞÂZÂN, Ebû Muhammed Fadl b. Şazan b. Halil en-Nîsâbûrî
1984 **el-Îzâh**
Tahran, Danişgah-ı Tahran

İBN ŞEHRÂŞÛB, Ebû Cafer Muhammed b. Şehrâşûb et-Tabersi
t.y. **Meâlimu'l-Ulamâ fi Fihristi Kütübi'ş-Şîa ve Esmâi'l-Musannifîn**
Beyrut, Dâru'l-Edva

İBN TEYMİYYE, Ebû'l-Abbas Takiyyüddin Ahmed
1986 **Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye**
Riyad, Camiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye

İSFERÂÎNÎ, Ebû'l-Muzaffer
1983 **et-Tabsîr fi'd-Dîn et-Temyizî'l-Fırkati'n-Naciye ani'l-fıraki'l- Helikîn**
Beyrut, Alemu'l-Kutub

JAFRİ, S.Husain M.
1981 **Origins and Early Development of Shi'a İslam**
London, Longman

EL-KA'BÎ, Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed el-Belhî
1963 **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**
[el-Kâdı Abdülcebbar, *el-Muğni Ebvati't-Tevhid ve'l-Adl*
Kahire,1963, C.20/2] içinde, s.176-183.

KAYS, Ali Kays
1991 **el-Îrâniyyûn ve'l-Edebü'l-Arabî**
Tahran,Müessesetü'l-Buhûs ve't-Tahkikat

EL-KEŞŞÎ, Ebû Muhammed Amr b. Ömer
1969 **İhtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl**
Meşhed, Danişgah-ı Meşhed

KOHLBERG, Etan
1991 **"Imam and Comminity in The Pre-Ghayba Period"**
[*Belief and Law in İmâmi Shi'ism*
London, Varioururn Reprints] içinde III. Makale.

KUMMÎ, Abbas
1925 **Sefînetü'l-Bihar ve Medinetü'l-Hikem ve'l-A'sâr**
Beyrut, Dâru'l-Murtaza

-------------------
1994 **Münteha'-l Emel fi Târihi'n-Nebevi ve'l-Âl**
Beyrut, Dâru'l-İslamiyye

EL-KUMMİ, Sa'd b. Abdullah Ebû Halef el-Eş'ârî
1963 **Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak**
Tahran

KURUL
**"İbn Mitham"**
EI2, Suppl., s.393-4.

KUTLUAY, Yaşar
1959 **İslamiyette İtikadi Mezheplerin Doğuşu**
Ankara, Balkanoğlu Matbaacılık

EL-KULEYNÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb er-Râzî
1981 **el-Usûl mine'l-Kâfî**
Beyrut

LALANİ, Arzina R.
2000 **Early Shi'i Thought**
London, The Enstitute of İsmaili Studies

LAOUST, Henry
1995 **İslamda Ayrılıkçı Görüşler**
(Çev. E. R. Fığlalı,Sabri Hizmetli)
İstanbul, Pınar Yayınları

MADELUNG, Wilferd
1967 **"Bemerkungen zur imamitischen Firaq-Litaratur"**
Der Islam, sayı:43, s.37-52.

--------------------
**"Hishâm b. Al-Hakam"**
EI2, C.3, s.496-8.

EL-MAKDÎSÎ, Mutahhar b. Tâhir
1997 **Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih**
Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye

EL-MAKRÎZÎ, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Ali
t.y. **Kitâbü'l-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hitat ve'l-Âsâr**
Beyrut, Dâru's-Sadr[Bulak 1370'den ofset]

EL-MALATÎ, Muhammed b. Ahmed
1969 **et-Tenbîh ve'r-Redd ale'l-Ehvâ ve'l-Bida**
Beyrut, Mektebetü'l-Ma'arif

EL-MÂMEKÂNÎ, Abdullah
1933 **Tenkîhu'l- Makâl fi Ahvâli'r-Ricâl**
Necef

EL-MECLİSÎ, Muhammed el-Bâkır b. Muhammed el-İsfehânî
1957-1973 **Bihârü'l-Envâr**
Tahran, Müessesetü'l-Vefa

MEKKÎ, Tahir Ahmed
1981 **Dirâse an İbn Hazm ve Kitâbihî Tavku'l-Hamâme**
Kahire, Dâru'lMa'arif

EL-MERZUBÂNÎ, Ebû Ubeydullah Muhammed b. İmran el-Horasanî
1993 **Ahbâru Şuarâi'ş-Şîa**
Beyrut,Şirketü'l-Kütüb li't-Tıbaa

EL-MESÛDÎ, Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin
1964 **Murûcü'z-Zeheb ve Me'âdinü'l-Cevher**
Kahire, Matbaatü's-Saade

EL-MURTAZA, Ebû'l-Kâsım Ali b. Hüseyin el-Musevî eş-Şerif
1954 **Emâlî'l-Murtazâ: Gureru'-Fevaid ve Dürerü'l- Kalâid**
y.y., Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabiyye

--------------------
1990 **eş-Şâfi fi'l-İmâme**
Tahran, Müessesetü's-Sâdık

--------------------
1991 **ez-Zehîra fî İlm-i Kelâm**
Kum, Müessesetü^n-Neşri'l-İslami

EL-MÛSEVİ, Seyyid Basim
**"Muhtasaru İsbâti'r-Rec'at"**
Turasuna, 4/2, s.201-219.

EL-MÜFÎD, Muhammed b. Muhammed b. Nu'man el-Bağdâdî
1982 **el-İhtisâs**
Beyrut, Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbu

------------------
1993 **Evâilü'l-Makâlât**
Tahran

------------------
1993 **el-Emâlî**
Beyrut, Dâru'l-Müfîd
[*Silsiletü müellifâti'ş-şeyh el-Müfîd*] içinde, C.13.

------------------
1993 **Fusûlü'l-Muhtâra**
Beyrut, Dâru'l-Müfîd
[*Silsiletü müellifâti'ş-şeyh el-Müfîd*] içinde. C.2.

------------------
1993 **Hikayât**
Beyrut, Dâru'l-Müfîd
[*Silsiletü müellifâti'ş-şeyh el-Müfîd*] içinde. C.10.

------------------
1993 **Tashîhu'l-İtikâdâti'l-İmâmiyye**
Beyrut, Dâru'l-Müfîd
[*Silsiletü müellifâti'ş-şeyh el-Müfîd*] içinde. C.5

NÂŞÎ EL-EKBER, Abdullah b. Muhammed Ebû'l-Abbas
1971 **Mesâilü'l-İmâme ve Muktetafât mine'l-Kitâbi'l Evsat fi'l-Makâlât**
Beyrut, Franz Steiner Verlog

EN-NECÂŞÎ, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Abbas el-Esedî
1901 **Ricâlü'n-Necâşî**
Kum, Dâru'l-Edva

EN-NESEFÎ, Ebû Mûti
1980 **"Le Kitâb al-Radd 'Alâ l-Bida' D'abû Muti' Makhûl al- Nasafî"**
ed. Marie Bernand, Annales Islamologigues, sayı:16, s.39-129.

EN-NESEFÎ, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed
1993 **Tabsıratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn**
Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları

EN-NEŞŞAR, Ali Sami
1977 **Neş'etü Fikri Felsefeti fi'l-İslam**
Kahire, Dâru'l-Ma'arif

NEŞVÂN EL-HİMYERÎ, Ebû Said
1948 **Hûru'l-În**
Kahire, Matbaatü's-Se'ade

EN-NEVBAHTÎ, Ebû Muhammed Hasan b. Musa
1931 **Fırakü'ş-Şîa**
İstanbul, Devlet Matbaası (Cemiyyetü'l-Müşteşrikiyyîn el-Almaniyyeti)

NEWMAN, A.J.
2000 **The Formative Period of Twelver Shi'ism**
Surrey, Curzon

Nİ'ME, Abdullah
1985 **Hişâm b. el-Hakem**
Lübnan, Darü'l-Fikri'l-Lübnani

-------------------
1987 **Felâsifetü'ş-Şîa**
Beyrut, Dâru'l-Fikri Lübnani

ONAT, Hasan
1993 **Emeviler Devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği**
Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı yayınları

-------------------
1997 **"Şiîliğin Doğuşu Meselesi"**
AÜİFD, sayı: 36, s.89-117.

ÖZ, Mustafa
**"Hişâm bin el-Hakem"**
DİA, C.18.
İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Neşriyat

PAKETÇİ, Ahmed
1951 **"İbn Shadhan"**
Tahran, Da'iretü'l-Ma'arif Buzurg el-İslami, C.4, s.50-52.

ER-RÂZÎ, Ebû Abdullah Fahrüddin Muhammed b. Ömer
t.y. **Muhassalu Efkâri'l-Mütekaddimîn ve'l- Müteahhirîn mine'l-Ulemâ ve'l-Hukemâ ve'l-Mütekellimîn**
Kahire

----------------
1982 **İ'tikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn**
Beyrut

----------------
2002 **el-Muhassal** (Çev.Hüseyin Atay)
Ankara, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları

SUBHİ, Ahmed Mahmud
1985 **Fî İlmi Kelâm: Dirase Felsefiyye li Arabi'l-Fikri'l-İslâmî**
Beyrut, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye

EŞ-ŞEHRİSTÂNÎ, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ebi Bekir Ahmed
1998 **el-Milel ve'n-Nihal**
Beyrut, Dairetü'l-Ma'arif

TABATABAİ, Allame Seyyid Muhammed Hüseyin
1997 **İslam'da Şîa** (Yayına Hazırlayan: Bahri Akyol)
İstanbul, İslami Kültür ve İlişkiler Merkezi

ET-TABERSÎ, Ebû Mansur Ahmed b. Ali b. Ebî Tâlib
1983 **el-İhticâc**
Beyrut, Müessesetü'l-Ûla li'l-Matbûat

ET-TAHRANÎ, Muhammed Muhsin
1983 **ez-Zeria ila tesânifi'ş-Şia**
Beyrut, Dâru'l-Edva

ET-TEFRÎŞÎ, Mustafa b. Hüseyin
1901 **Nakdu'r-Ricâl**
Tahran

ET- TEVHÎDÎ, Ebû Hayyân
1961 **Mesâlibu'l-Vezîreyn**
Şam, Dâru'l-Fikri bi Dımeşk

TOPALOĞLU, Bekir
1981 **Kelâm İlmi**
İstanbul, Damla Yayınevi

TRİTTON, A.S.
1983 **İslam Kelamı** (Çev. Mehmet DAĞ)
Ankara, AÜİF Yayınları

ET-TÛSÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan
1970 **Er-Risale fi'l-İ'tikadât**
İsfehan, *Mesailü'l-Kelâmiyye* içinde. s.103-7.

------------------
1983 **el-Fihrist**
Beyrut, Müessesetü'l-Vefa

------------------
1991 **Ricâlü't-Tûsî**
Kum, Dâru'l-Zehair

ET-TÛSÎ, Nâsiruddin Muhammed b. Muhammed b. el-Hasan
1980 **Telhîsu'l-Muhassal**
Tahran, Müessesetü'l-Mutaliati'-İslami

------------------
1996 **İmamet Risalesi** (Çev. Hasan Onat)
Ankara, AÜİFD, sayı: 35; Ayrıbasım,
Ankara Üniversitesi Basımevi

TÜSTERÎ, Muhammed Tâki
1990 **Kâmûsu'r-Ricâl**
Kum, Müessesetü'l-Neşri'l-İslami

WATT, Montgomery
1997 **İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri** (Çev. E.R. Fığlalı)
İstanbul, Birleşik Yayıncılık

UKAYLÎ, M. Raşid
1980 **eş-Şîa**
Amman

UYAR, Mazlum
1999 **"Gaybet Sonrası Şiî Kelamının Teşekkülü ve Mu'tezile"**
İslamiyât, sayı:3, Temmuz-Eylül- C.2, s.153-70.

------------------
2000 **Ahbârilik**
İstanbul,Ayışığı Kitapları

EL-UKAYLÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Musa b. Hammad
t.y. **Kitâbu'd-Duafâi'l-Kebîr**
Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye

YÂKÛT, Ebû Abdullah Şihabüddin Yakut b. Abdullah el-Hamevi
t.y. **İrşâdü'l-Erib ilâ Ma'rifeti'l-Edib**
Beyrut, Dâru'l-İhyâi Turasi'l-Arabi

YAVUZ,Yunus Şevki
**"Hişâm b. Sâlim el-Cevalîkî"**
DİA, C.7.
İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Neşriyat

---------------
**"İbn Şâzân en-Nîsâbûrî"**
DİA, C.20.
İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Neşriyat

EL-YEMENÎ, Ebû Muhammed
1994 **Akâidu's-Selâse ve's-Seb'îne Fırka**
Medine, Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikme

EZ-ZEHEBÎ, Şemseddin Muhammed Ahmed b. Osman
1963 **Mîzânü'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl**
Kahire,Dâru'l-Fikr

----------------------
1996 **Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ**
Beyrut, Müessesetü'r-Risale

EZ-ZİRİKLİ, Hayruddin
1976 **el-A'lâm**
Beyrut